ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT.,
STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW



VOL. IV

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1926

Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

Durch die Güte der Herren Paṇḍits zu Madras wurde mir vor kurzer Zeit ein zweites umfangreiches Fragment des Vādhūlasūtra übermittelt. Im Anschluß an meine vorigen Mitteilungen (Acta Orientalia I, 3 fgg., II, 142 fgg.) teile ich darüber und daraus einiges mit. Der Kurator der Government Oriental Mss. Library, Paṇḍit Kuppuswāmi Śāstrī, berichtet über die Handschrift, daß das Original Eigentum eines Einwohners von Iriñjālakuḍā in Cochin State, daß sie auf Palmblättern in Malayālamschrift geschrieben und augenscheinlich 400 Jahre alt ist. Die Fundstelle stimmt also mit der Überlieferung überein, nach welcher (vgl. Acta Orientalia I, S. 3) das Vādhūlasūtra in Malabar zustande kam.

Der jetzt neu zutage gekommene Teil des Sūtra, in der mir vorliegenden Abschrift 240 Folioseiten umfassend, schließt sich dem erstentdeckten Fragment an. Er umfaßt:

1. den Rest des Agniṣṭoma (S. 1—16);
2. das Agnicayana (S. 17—90);
3. den Vājapeya (S. 90—102);
4. den Rājasūya mit der Sautrāmaṇī (S. 102—126);
5. den Aśvamedha (S. 126—168).

Soweit ist dieser Teil die regelmäßige Fortsetzung des Sūtra (vgl. die Einteilung, Acta Orientalia I, S. 4). Dann sollte der Dvādaśāha folgen, und in der Tat sind die Anfangsworte dieses Prapāṭhaka vorhanden, da es unmittelbar nach dem Aśvamedha heißt: *dvādaśāhāya dīkṣiṣyamāṇās samavasyanti*. Damit bricht aber die

regelmäßige Fortsetzung ab, da von hier an unzusammenhängende Fragmente gefunden werden:

6. der Aptoryāma, 4 Paṭalas (S. 168—173);

7. die Pavitreṣṭi (vgl. Baudh. XXVIII. 2) (S. 173—175);

8. der Pravargya, in 13 Paṭalas (S. 175—192, Anfang fehlt); die Unterschrift lautet: *ity agniṣṭomikas samāptaḥ*;

9. ein Stück, das (S. 192—199) seinem Inhalt nach das Yājamāna zum Agniṣṭoma enthält;

10. dann folgt (S. 199—211) eine am Anfang verstümmelte Sammlung von Mantras;

11. ein zehn Anuvākas umfassendes Brāhmaṇa (S. 211—222) zum Agnyādheya; am Ende heißt es: *ity agnyādheyī samāptā*;

12. ein derartiges Stück zum Agnihotra (S. 222—234); am Schlusse: *ity agnihotrī samāptā*;

13. zuletzt (S. 234—240) fünf Paṭalas von einem Brāhmaṇa, welches offenbar zum Paśubandha gehört.

Obschon die Darstellung des Cayana, Vājapeya, Rājasūya und Aśvamedha nach dem Ritus der Vādhūlas höchst willkommen ist und manches überaus Wichtige enthält, wird doch deren Wert für die Kenntnis des Veda bei weitem durch die unter Nr. 10—13 erwähnten Stücke übertroffen. Im Texte des Vādhūlasūtra selbst und in der Vyākhyā und im Prayoga (vgl. Acta Orientalia I, S. 3) kommen mehrere Mantras vor, von welchen nur die Anfangswörter gegeben werden und die in keinem vedischen Texte angetroffen worden sind, unter anderm wird ein Anuvāka zitiert, der *upahataṃ manaḥ* anfängt (Acta Orientalia I, S. 5). Diese Mantras werden nun in dem unter Nr. 10 genannten Teile alle ganz gegeben. Diese leider unvollständig vorliegende Mantrasammlung enthält, wie es scheint, an erster Stelle die für das Hausritual (*gṛhya*) nötigen Sprüche, beginnend mit den für die Heirat bestimmten Formeln; dann folgen die für die anderen häuslichen Riten bestimmten. Ein Anuvāka lautet: *upahataṃ mana upa mām mano hvayatām, upa mām manasaspatiḥ; . . . indro yunaktu me mano yathā vedam anubravai . . .; yan me manasaś chidraṃ yad vota hṛdayasya me, bṛhaspatis tat saṃdadhātv anūktasyānirākaraṇam*

aniśāntasya niśāmanam; . . . vāg devī brahmacodany ṛksāmayor yajuṣāṃ ca mām adhipatiṃ karotu. Dieser Abschnitt hat wohl seine Verwendung beim Vedopākaraṇa, Prayoga: *upahutaṃ mana íti prāk prājāpatyāyās sarvam anuvākam juhuyāt.*[1] Aber es enthält unsere Mantrasammlung auch mehrere Abschnitte von Yajusformeln, die für den Śrautaritus gedient haben müssen. Ich teile davon einen der merkwürdigsten Abschnitte mit, der in abweichender Rezension nur noch in Baudhāyana (śrs. II. 5) vorliegt. Diese Formeln, die als *pāpmano vinidhi* bezeichnet werden, d. h. ‚die Distribution des bösen Geschickes', lauten: *aśman me kṣut, parva . . . matatnā; vidyuti me smayaḥ, lopāyāṃ me krandadhiḥ* (so!), *kośe me gandhaḥ, kumā(ryāṃ me) . . . ghā; kanyāyāṃ ma āñjanābhyañjane, strīṣu me 'nṛtaṃ, vrātye ma ityā, rājanye me pāmā, vaiśye me steyaṃ, śūdre me śirṣaktiḥ, naiṣāde me hṛdrogaḥ, ayoguṣu ma udāvartaḥ, tāmanyeṣu ma ā(n)dhyaṃ, videheṣu me śipadaḥ, balhikeṣu me glaur, baste me vadhayyā, śayyā(yāṃ me) svapnaḥ, pṛdākau me tantrī, dvīpau me niṣṭapat, śārdūle me 'ntarāmaya, ule me balāsaḥ, koke me jṛmbhaḥ, vṛke me kṣud, aśve me ghasiḥ, siṃhe me dauḥṣvapniyaṃ, varāhe me manyuḥ, hastini me kailāsyaṃ, śuni me duri(pram) . . . (a)dhā te arhato gṛhāñ chriyam abhyama viśvahā | abhūmānāgaso*[2] *vayaṃ pathor iva vyāvartane | pra pāpmānaṃ nudāmasi śaśvatībhyaḥ samābhyo yato na punar āyati.* Hier sind *śipada* und *kailāsya* (Abstr. zu *kilāsa*) unbelegt; von den Versen stimmt der letzte zum Teil mit AS. VI. 75. 2 überein.

Unmittelbar nach dieser Mantrasammlung folgen die Brāhmaṇateile (Nr. 11—13), die in sehr korrektem Brāhmaṇastile verschiedenartige Punkte aus dem Ritus behandeln und diesen Ritus in Brāhmaṇaweise erläutern und begründen. Leider ist der Anfang lückenhaft, so daß man nicht weiß, wie diese Brāhmaṇas näher angedeutet sind. Hier aber gibt die Vyākhyā erwünschte Andeutung. In ihr liest man erstens das Folgende: *agnaye gṛhapataye svāhety*

---

[1] Unbekannt bleiben noch immer die im Prayoga angeführten Mantras, welche *rahasyapaṭhitamantras* heißen, z. B. *āpo 'kṣitāḥ* und *yathā divyāḥ*.

[2] Die Hs.: *abhūmatamaso.*

anvākhyānāmnātena vikalpate. Während nämlich im Śrautasūtra als Formel für die Spende, welche der bei Āp. VI. 13. 1 behandelten entspricht, bloß *agnaye gṛhapataye svāhā* vorgeschrieben wird, lautet in dem zum Agnihotra gehörigen Brāhmaṇateile die Formel: *agnaye gṛhapataye svāhāmum ādityaṃ devatānām* (vgl. unten Nr. 23). Daraus geht hervor, daß diese Brāhmaṇas unter dem Namen *anvākhyāna* bekannt waren. Unmittelbar nach der Besprechung dieser Formel führt der Autor der Vyākhyā zwei verschiedene Ansichten an über die Stelle im Opferfeuer, wo die Agnihotraspenden auszugießen sind, nämlich einerseits die Ansicht des Āruṇi, anderseits die des Kauṣītakin c. suis; die Erwähnung dieser Ansichten schließt so ab: *asya praśaṃsārtham āha: ubhau hi sa lokāv aved imaṃ cāmuṃ ca.* Die Unterredung des Āruṇi mit den andern über das Agnihotra findet sich in der Tat in dem Agnihotra-anvākhyāna, vgl. unten, Nr. 39. Anderswo lesen wir in der Vyākhyā: *anvākhyānoktaṃ ca : taṃ purā dīptor iti parīpsor iti*; auch diese Stelle findet sich im Anvākhyāna, unten, Nr. 31. Mit der Bezeichnung Anvākhyāna stimmt der Ausdruck überein, mit welchem mehrere Stellen in diesem Texte anfangen: *idaṃ vā anvāhuḥ*; dann folgt meistens ein aus TS. oder TBr. bekanntes Brāhmaṇa, welchem die nähere Betrachtung angereiht wird. Das Wort *anvākhyāna* selbst aber tritt auch in diesem Stücke auf: *athātaḥ pūrṇāhuter evānvākhyānam abhisampadyate* (unten, Nr. 12), und vielleicht ist als Subjekt zu *ity anuvadati,* wenn in der Vyākhyā dieser Ausdruck am Schlusse eines (nicht aus anderer Quelle belegten) Brāhmaṇazitates auftritt, eben das Wort *anvākhyānam* zu denken. Rätselhaft ist mir *anvākhyāna* in dem unten, Nr. 36, angeführten Passus.[1] Daß das Anvākhyāna zu den Texten der Vādhūlas gehört, geht auch schon daraus hervor, daß in ihm Vādhūla mehrere Male als Autorität erwähnt wird (vgl. unten, Nr. 1, 16). Besonders wichtig ist die Stelle: *etad* (nämlich *agnyādheyaṃ*) *dha vai saubabhruvo vādhūlāya procyovāca, pra nvai vayaṃ yāskāyāgnyā-*

[1] Das *anvākhyānam* wird auch in der Stelle genannt, welche ich früher (Acta Orientalia I, S. 7, Fußnote) mitgeteilt habe. Solange das Anvākhyāna zum Agnicayana nicht vorliegt, ist diese Stelle nicht zu erklären.

dheyam avocāmeti. Danach wäre Saubabhruva der Urheber des Sūtra (oder wenigstens des Agnyādheya), und nachdem dieser es dem Vādhūla mitgeteilt hatte, sagte er (zu ihm): ‚Wir haben es dem Yāska mitgeteilt.‘ Die Vādhūlas gehören ja zu den Yāska-Bhṛgus.[1]

Die Texte der Vādhūlas (denn nicht ein Vādhūla ist als eigentlicher Autor des Sūtra und des Anvākhyāna anzusehen, da er ja zitiert wird; ebenso wird im Baudhāyanasūtra Baudhāyana oft als Autorität erwähnt) haben also dieses Merkwürdige, daß zu dem Sūtra ein eigenes Brāhmaṇa gehört, eine Art Anubrāhmaṇa, ein sekundäres Brāhmaṇa, das neben dem alten Brāhmaṇa der Taittirīyas (oder vielleicht richtiger: neben einem alten Brāhmaṇa, das mit dem der Taittirīyas aufs engste verwandt ist) steht: eine noch nie in einem vedischen Sūtra angetroffene Eigentümlichkeit. Aus manchem Zitate in der Vyākhyā geht ja hervor, daß es auch zu den Cāturmāsyas, zum Agniṣṭoma und zum Agnicayana ein Anvākhyāna gegeben hat.[2] Hoffentlich wird es den Paṇḍits zu Madras gelingen, noch mehrere Stücke dieses Anvākhyāna aufzufinden: sie würden dadurch unsere Kenntnis der vedischen Literatur beträchtlich fördern.

Es ist eine Frage von einiger Bedeutung, ob dieses Anvākhyāna den Sūtratext voraussetzt, oder ob, im Gegenteil, das Anvākhyāna dem Autor des Sūtra bekannt gewesen ist. Es scheint ein Grund vorhanden zu sein, der für die Bejahung des zweiten Teiles dieser zweigliedrigen Frage zu sprechen scheint. In dem 3. Prapāṭhaka des Sūtra wird über das *daivyam upasthānam* gesagt, es sei *utsannaṃ vratasya garimṇā*[3] *vidyeyā vāsyenānvākhyāne brāhmaṇam asti.*[4] Es ist schade, daß weder Lesart noch Interpretation dieser Stelle feststehen; in dem Anvākhyāna wird nämlich in der Tat ein Brāhmaṇa

[1] Vgl. Acta Orientalia I, S. 7 (Mitte).

[2] Das Zitat *janako ha vaidehaḥ*, Acta Orientalia I, S. 6, ist offenbar dem Anvākhyāna zum Agniṣṭoma entnommen.

[3] Derselbe Ausdruck Baudh. śrs. III. 14: 84. 15.

[4] Ich gebe die Vyākhyā dieser Stelle ganz: *garimṇā, gurutvena vā; vidyayā vā, anena vā* (l. *anyena vā?*); *nānvākhyāne brāhmaṇam asti, vidhāyakaṃ vākyaṃ nāstīty arthaḥ; brāhmaṇe vihitaṃ hi kalpakārair anvākhyāyate.*

angetroffen, dessen Inhalt wenigstens einigermaßen mit dem des Sūtra übereinstimmt, vgl. unten, Nr. 18.

Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß die oben besprochene Mantrasammlung auch einen Teil vom Anvākhyāna ausmacht. In der Vyākhyā lesen wir: *manasā saṃkalpayaty agnīn ādhāsya (iti); sa vācā vyāharaty ādhāsya itīvānvākhyāne darśanāt.* Es gibt nun in der Mantrasammlung einen Abschnitt, der die verschiedenen Saṃkalpas enthält, anfangend: *agnīn ādhāsye, sarvakāmo 'gnīn ādhāsye.*

Im folgenden werden nun zuerst Auszüge aus dem Anvākhyāna mitgeteilt, die ich, soweit das mir möglich ist und soweit es angemessen erscheint, auch übersetze.

I.

Aus dem Anvākhyāna zur Gründung der sakralen Feuer.

1. . . . *(prā)ṇam uvāvrajitānāṃ*[1] *pāpabhadraṃ titikṣate, tasya nu haiṣa āhito bhavati yad gārhapatyaḥ; so 'muṣmin loke prāṇena prāṇiti. cakṣur āhavanīyas, tat satyaṃ; sa yo ha vā asmin loke satyaṃ vadati, tasya nu haiṣa āhito (bhavati yad ahavanīyaḥ; so 'muṣmin loke cakṣuṣā paśya)ti. śrotram anvāhāryapacanaḥ, sā śraddhā; sa yo ha vā asmin loke śraddhatte, tasya nu haiṣa āhito bhavati yad anvāhāryapacanaḥ; so 'muṣmin loke śrotreṇa śṛṇoti. sa yasmin ha vā etāni (trayā)ṇi saṃpadyante: titikṣā satyaṁ śraddheti . . .; etad dha vai saubabhruvo vādhūlāya procyovāca, pra nvai vayam yāskāyāgnyādheyam avocāmeti.*

‚(Wer) . . . das Böse und Gute aushält, von dem ist der Gārhapatya gegründet, er atmet in jenem Raume mit dem Hauche. Der Āhavanīya ist das Auge, und dieses ist das Wahre; wer in diesem Raume das Wahre redet, von dem ist der Āhavanīya gegründet, er sieht in jenem Raume mit dem Auge. Der Anvāhāryapacana ist das Gehör, und dieses ist die Opferwilligkeit: wer in diesem Raume

---

[1] *upāprajñānām* die Hs. Aber auch meine Änderung macht den Sinn nicht deutlich.

Opferwilligkeit zeigt, von dem ist der Anvāhāryapacana gegründet, er hört in jenem Raume mit dem Gehör. In wem diese drei: das Aushalten, das Wahre, die Opferwilligkeit gefunden werden (von dem sind alle Feuer gegründet und er gedeiht in jenem Raume).‘[1]

2. *(bhūr ity āhā)sminn eva tena loke pratitiṣṭhati; bhuva ity āhāntarikṣa eva tena loke pratitiṣṭhati; suvar ity āha, suvarga eva tena loke pratitiṣṭhaty; etāvanto vai devalokās, teṣv eva yathāpūrvaṃ pratitiṣṭhati; . . . tad āhuḥ: katamaḥ sa suvargo loko, yasmin vācaḥ satyaṃ sarvam āpnotīty; eṣa*[2] *ha vāva sa suvargo loko yad āhavanīyaḥ.*

‚Er spricht (bei der Gründung des Feuers) die Silbe *bhūḥ*; dadurch erhält er festen Stand in diesem (d. h. dem irdischen) Raume. Er spricht *bhuvaḥ*; dadurch erhält er festen Stand im Luftraume. Er spricht *suvaḥ*; dadurch erhält er festen Stand im Himmelsraume. Dies sind die Räume der Götter; in diesen erhält er, der Reihe nach, festen Stand. . . . Da sagt man: „Welcher ist dieser Himmelsraum, in welchem er das Wahre des Wortes gänzlich erreicht?“[3] Dieser Himmelsraum ist der Āhavanīya.‘

3. *tad u hovāca vādhūla: evam evaitad agnyādheyaṃ yad vyāhṛtayo . . . apahatapāpmā bhavaty asmiṃś ca (loke 'muṣmiṃś ca) ya evaṃ vidvān agnīn ādhatte yasyaivaṃ vidvān agnīn ādadhāti.*

‚Darüber sagte Vādhūla: „Die heiligen Worte sind die Gründung der Feuer. . . . Frei von bösem Geschicke wird in diesem und in jenem Raume, wer solches wissend die Feuer dessen gründet, der solches wissend sich seine Feuer gründet.“‘[4]

---

[1] So oder ähnlich hat vielleicht der Nachsatz gelautet. Zum Schluß vgl. S. 4.

[2] *eteṣu* die Hs.

[3] Bezieht sich auf TBr. I. 1. 5. 1.

[4] Diese Satzwendung und ähnliche auch im Verfolg. Sie tritt auch oft im Kāṭhaka auf, z. B. XXV. 6: 109. 1: *yasyaivaṃ viduṣa uttaravedir nyupyate yasyaivaṃ vidvān nivapati*, vgl. XXV. 6: 110. 17, XXV. 7: 113. 8, XXVI. 10: 135. 1, vgl. auch das Agnyādheyabrāhmaṇa der Kaṭhas (in Versl. en Meded. der Kon. Akad. der Wetensch., Afd. Letterk. Ve R., IVe dl., pag. 481, Z. 14 v. u.): *yasyaivaṃ viduṣo yasyaivaṃ vidvān agniṃ viharati vasīyān bhavati.* Meine frühere Ansicht, daß überall das zweite *yasyaivam* durch *yaś caivam* zu ersetzen wäre, gebe ich jetzt auf, da sich beweisen läßt, daß nur *yasyaivam* das Richtige ist, und zwar auf

4. *tam evam ihādhāya mṛtyuvantaṃ kurvīta; yāvad iha puruṣasyāyus tāvad enaṃ bibhṛyād, yāvad dhaivāmuṣmin loke 'gner āyus, tāvad dhainam amuṣmin loke ('gnir bibharti) . . . tasmān nu hainam ihādhāya mṛtyuvantam eva kurvīta. sā yaiva puruṣasya (viṣṭutir) yad yaśo yad annādyaṃ, tasmā enaṃ janayati, tam evaṃ jātaṃ bibharti, yāvad iha puruṣasyāyus* usw. . . .; *(ya)d itthaṃvid asmāl lokād āhitāgniḥ praiti, yad enaṃ diṣṭam itam agnāv abhyādadhati, tam amuṣmai lokāyāgnir janayati; tam evaṃ jātaṃ bibharti yāvad amuṣmin loke 'gner āyus tāvad; . . . sa u ha vā eṣa putra eva pitā bhavati*; *(tad) uktaṃ: śatam in nu śarado anti devā yathā naś cakrā jarasaṃ tanūnām | putrāso yatra pitaro bhavanti mā no madhyā rīriṣatāyur gantor iti. sa yathā ha vā idam asmin loke 'gnīn prati puruṣo bhavaty, evaṃ ha vā enam amuṣmin loke 'gnayaḥ prati bhavanti, tasmān nu haiṣa . . .*

Zu diesem schwierigen Passus, dessen Überlieferung vielleicht fehlerhaft ist, bemerke ich bloß, daß *mṛtyuvat*: ,mit dem Tode versehen' zu bedeuten scheint: ,über das irdische Leben hinausgehend'. Merkwürdig ist der Ausdruck *diṣṭam itam*: ,der zu seinem Schicksal gekommen ist, den das Schicksal erreicht hat', vgl. *diṣṭagamana* im Hir. pitṛmedhasūtra.

5. *teṣām u haiṣo 'bhīṣaṅga ivety āhur ya enān . . . tiva satrāt prayu(ṅ)kte, na vā aham agnibhyaḥ pravasāmi, sāgnir vā ahaṃ pra(vra)jāmi yāṃ kāṃ ca diśam emīty ādāyaivainān samarthaṃ vrajatīśvarā haivaite 'smin loke hi(ṃsitor yady u)tsṛjati; ya enān upasthāya pravāhayati,*[1] *kuruta u[t] samarthaṃ, bibharty evainān hṛdayenāpy avacchinnān.*

,Von diesen Feuern droht ihm, so sagt man, sozusagen die Verfluchung (wenn er sich ohne weiteres von ihnen entfernt). Indem er denkt: „ich entferne mich nicht die Nacht über von den Feuern, mit den Feuern ziehe ich aus, in welcher Richtung immer ich hin-

Grund von Kāṭh. XXVII. 8: 147. 8: *yasyaivaṃ viduṣaś śukrāmanthinau juhvati yasyaivaṃ vidvāṃsau juhutaḥ*. In diesem ganz analog redigierten Satze wäre *yaś caivam* natürlich unrichtig.

[1] Unsicher: *pravāhavayati* die Hs.

gehe", begibt er sich mit ihnen an sein Geschäft (?). Sie würden ihn in dieser Welt schädigen können, wenn er sie aufgibt. Wer aber auszieht (?), nachdem er an seinen Feuern das Upasthāna verrichtet hat, bringt sein Geschäft zustande, er trägt sie ja, obschon er sich von ihnen getrennt hat, in seinem Herzen.'

Diese Bedeutung von *abhīṣaṅga* ist noch nicht belegt. Die Deutung von *samartha* ist unsicher.

6. *tirīcī vā iyaṃ pṛthivī tirīcir āpaḥ sya(ndante tirīca)m antarikṣaṃ tirīcī dyaur tiryaṅṅ ādityas tiryaṅ ca(ndramās tiryañci na)kṣatrāṇy, agnir ha vāvordhvo devatānām upadīpyamāna*[1] *eti; tiryañca u haivānye paśavaḥ, puruṣo ha vāvordhvo 'gnim anvāyattaḥ, sa yo ha vā . . . d ūrdhvā haivāsya śrīr eti deveṣu ca pitṛṣu ca.*

,In die Quere gerichtet ist die Erde, in die Quere strömt das Wasser, in die Quere gerichtet ist der Luftraum, der Himmel, die Sonne, der Mond, die Gestirne. Agni ist unter den Gottheiten derjenige, der aufwärts geht, wenn er in Flammen gesetzt wird. Die Tiere sind in die Quere gerichtet, der Mensch ist aufwärts gerichtet wie das Feuer. Wer (solches wissend das Feuer in Flammen setzt), dessen Glück geht unter Göttern und Vätern aufwärts.'

Hier ist das Fem. *tirīcī* statt *tiraścī* bemerkenswert, vgl. *tirīcīna* bei Āp. śrs. II. 18. 9.

7. *sa yāṃ prathamāṃ samidham ādadhāty ekāhaḥ sa, yāṃ dvitīyaṃ dviyahaḥ sa, yāṃ tṛtīyāṃ triyahaḥ sa, yāṃ ca(turthīṃ ca)turahaḥ sa, yāṃ pañcamīṃ pañcāhaḥ sa, yā(ṃ ṣaṣṭhīṃ ṣaḍahas te)na saṃpadyate; ṣaḍahaṃ vāṅ nātivadatīti brāhmaṇam.*

Das am Ende erwähnte Brāhmaṇa habe ich bis jetzt nicht nachweisen können. Es bedeutet wohl, daß über die ersten sechs Tage der zehntägigen Periode (des *daśāha*) die Stimme nicht hinausklingt, d. h. daß die eigentlichen Metra verbraucht sind.

8. *tad āhuḥ: kim etad yad gārhapatya iti; yamo vā eṣa vaivasvato yad gārhapatyaḥ; kim (āhava)nīya iti; vivasvān eṣa ā(dityo yad āhavanīyaḥ) . . . kim anvāhāryapacana iti . . . ro ha vā enayor*

---

[1] *upadihyamāna* die Hs.

eṣa bhrātṛvyo 'nvāhāryapacanas, tasmān nu hainam etasmād bhrātṛvyo bhavati yasyainam etābhyāṃ na samañjalayati, tasmān nu hainam etābhyāṃ naiva samañjalayet.

Die Überlieferung kann nicht überall richtig sein, die Stelle ist dunkel. Merkwürdig ist *samañjalayati*, d. h. in die Añjali hinein nehmen, ἐγγυαλίζεσθαι. Es scheint dies auf das frisch gebohrte Feuer zu deuten, das der Adhvaryu in die Hände nimmt. Die Stelle im Sūtra ist nicht (mehr) vorhanden, aber die Vyākhyā hat: *vyāhṛtibhyām añjalāv ādhāyāmīṣāṃ tvā devānāṃ vratapata iti saṃbhāreṣv ādadhīta*, und im Texte des Sūtra heißt es unter dem Punarādheya: *prasidhyati karma yad enam añjalāv ādhānāt* (so!). Zu vergleichen ist Āp. śrs. V. 11. 6. a.

9. . . . *(so 'bravīd: antād vai bi)bhemīti; tat kathaṁ syād iti; jvalantam eva moddhareyur iti hovāca; tasmān nu hainaṃ jvalantam evoddhareyur, anantaṃbhāvukaṃ hāsya bhavaty asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca yasyainaṃ jvalantam uddharanti; tasmān nu hainaṃ jvalantam evo(ddhareyuḥ so 'bravī)d: ekāki(tāyai) vai bibhemīti; tat kathaṁ syād ity; uddhṛtya mopāsīrann iti hovāca; tasmān nu hainam uddhṛtyopaivāsīrann, anekākī ha bhavaty asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca yasyainam uddhṛtyopāsate; tasmān nu hainam uddhṛtyopāivāsīran. so 'bravīn: nā(g)nyād vai bibhemīti; tat kathaṁ syād iti; pari ca mā mṛjyuḥ pari ca stṛṇīyur iti hovāca; tasmān nu hainaṃ pari caiva mṛjyuḥ pari ca stṛṇīyur, anagnaṃbhāvukaṃ hāsya bhavaty asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca yasyainaṃ pari ca mṛjanti pari ca stṛṇanti; tasmān nu hainaṃ pari caiva mṛjyuḥ pari ca stṛṇīyuḥ. so 'bravīt: kṣudho vai bibhemīti; tat kathaṁ syād ity; avakṣāṇāni me 'nusamindhīrann iti hovāca; tasmān nu hāsmā avakṣāṇāny anusamindhīrann, akṣodhukaṃbhāvukaṃ hāsya (bhavaty a)smiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca yasyāsmā avakṣāṇāny anusamindhate; tasmān nu hāsmā avakṣāṇāny anv eva samindhīrann. — amṛtāhutir ha vā eṣa hūyate yad agnir uddhriyate, satyo hāsyāmṛtāhutayo (hu)tā bhavanty, amṛtasyaiṣā dhārā pravṛjyate yasyainam atraivopasaminddhe; yatareṇo ha vā enayoḥ katareṇa cāhar ahar uddharaṇena vopasamedhena vaivaṃvit punarmṛtyuṃ jayati.*

Dieses Stück, dessen Übersetzung etwas gekürzt ist, enthält ein Gespräch des Agni, wahrscheinlich mit Prajāpati. ‚Er (nämlich Agni) sagte: „Ich fürchte mich vor dem Ende.“ (Da sagte der andere): „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ Er entgegnete: „Man soll mich flammend (aus dem Gārhapatya) herausnehmen.“ Deshalb soll man das Feuer flammend (aus dem Gārhapatya) herausnehmen. Unendliches Wesen fällt demjenigen in diesem und in jenem Raume zu, wessen Feuer man flammend herausnimmt. Da sprach er (Agni): „Ich fürchte mich vor dem Alleinsein.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Nachdem man mich herausgenommen hat, soll man (mit Sprüchen) mich ehrend in meiner Nähe sitzen.“ Deshalb soll man, nachdem man das Feuer herausgenommen hat, in seiner Nähe sitzen. Nicht allein wird in diesem und in jenem Raume sein, bei wessen Feuergründung man so verfährt. Da sprach er: „Ich fürchte mich vor der Nacktheit.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Man soll mich rings abwischen und rings umstreuen.“ Nicht-nackt-sein fällt demjenigen zuteil, dessen Feuer man rings abwischt und umstreut. Er sprach: „Ich fürchte mich vor dem Hunger.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Man soll die zu Ende gebrannten (Holzstücke) in mich nachwerfen und entzünden.“ Deshalb wirft man diese Stücke nach und entzündet sie. Furcht vor Hunger befällt denjenigen in diesem und in jenem Raume nicht, bei dessen Feuergründung man so verfährt. — Durch das Herausnehmen des Feuers (aus dem Gārhapatya) wird eine Spende von Nektar dargebracht. Wieviele Male es von einem solches Wissenden herausgenommen wird, soviele Male hat er wahrhaftige Nektarspenden geopfert und wird demjenigen ein Strom von Nektar hingeworfen, in dessen Feuer er (nämlich der Adhvaryu) zu diesem Zeitpunkte die Holzstücke nachwirft und entzündet. Durch eines von diesen beiden: entweder das tägliche Herausnehmen oder das tägliche Nachwerfen und Entzünden, besiegt der solches Wissende den wiederholten Tod.‘

upasamedha ist gleichwertig mit *upasamindhana*. Im Gebrauch der Zusammensetzungen mit *-bhāvuka* weicht der Autor vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab, nach welchem man eher erwarten sollte:

anantaṃbhāvuko 'yaṃ bhavati. Unbelegt ist *akṣodhukaṃbhāvuka*; *avakṣāṇa* ist bei Āp. śrs. IX. 9. 11 belegt, welche Stelle auf MS. I. 8. 9: 130. 1 beruht. *yatarat katarat ca* unbelegt.

10. *tad vā idam anvāhur: brahmavādino vadanti: vatso vā agnihotrasya prāyaṇam agnihotraṃ yajñānām iti; tad āhuḥ: katamaḥ sa vatsa ity; eṣa ha vāva sa vatso yad āhavanīyo 'gnir eva bhavāṃs; tasmān nu hainaṃ jātam etena payasā pratyavekṣeta.*

Die Stelle, welche hier erläutert wird, findet sich TBr. II. 1. 5. 1; *bhavāṃs* muß verdorben sein. Worauf sich die Schlußworte beziehen, weiß ich nicht zu sagen.

11. *tad āhur: yaiṣānvag āhiteṣv agniṣv agnihotrāhutir hūyate prātarāhutir eṣā sāyamāhutir ity, atho vaiva tasyā āhuteḥ savivadhatvam iti; sa yad itthaṃvid asmāl lokād āhitāgniḥ praiti, yad enaṃ diṣṭam itam agnāv abhyādadhaty, etad dha vā asyā āhuteḥ savivadhatvaṃ; na hy evaiṣā prātarāhutir na sāyamāhutir ivārvāg vā hi paro vā puruṣaḥ pramīyate.*

‚Da sagt man: „Die Agnihotraspende, welche in den nacheinander gegründeten Feuern geopfert wird, ist die Morgen- und die Abendspende. Sie ist aber auch das Gleichgewicht dieser Spende." Wenn nun ein solches Wissender, der seine sakralen Feuer gegründet hat, stirbt, wenn man ihn, den das Schicksal erreicht hat, ins Feuer (auf den Scheiterhaufen) legt, so ist dies das Gleichgewicht dieser Spende, denn sie ist weder die Morgen-, noch die Abendagnihotraspende, denn der Mensch stirbt entweder vor oder nach (dieser Spende).'

Der Gedankengang ist nicht deutlich. Zu *diṣṭam itam* vgl. Nr. 4. Zu vergleichen ist Āp. V. 17. 6. Nach dem Sūtra der Vādhūlas wird die erste Agnihotraspende hier mit *svāhā*, die zweite mit der (Daśa)-hotṛformel dargebracht.

12. *athātaḥ pūrṇāhutir*[1] *evānvākhyānam abhisaṃpadyate. sapta te agne samidha iti: paśavo haivaite; sapta jihvā iti: chandāṃsy uvevaitāni; saptarṣaya iti: prāṇā u haivaita ima evābhi puruṣaṃ;*

---

[1] Sollte *pūrṇāhuter* das Richtige sein?

sapta dhāma priyāṇīty: annam uvevaitad imā evauṣadhayaḥ; sapta hotrā iti: hotrā (u)vevaitāḥ; saptadhā tvā yajantīti: yajñakratavo haivaite; sapta yonīr āpṛṇasva ghṛteneti: vanaspatayo haivaite, vanaspatayo ha vā etasya devasya yoniḥ pratiṣṭhā, 'pi hy eṣa etarhi devo vanaspatiṣv eva praviṣṭas. tāni vā etāni sapta saptāni hūyante: saptapadā śakvarī, paśavaḥ śakvarī, paśūn evāvarunddhe. tad āhuḥ: pūrṇāhutir ity etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati ya evaṃ vidvān pūrṇāhutiṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān pūrṇāhutiṃ juhoti.

‚Dann erfolgt die Vollöffelspende, deren nachträgliche Deutung die folgende ist(?). „Sieben Scheite hast du, Agni“: damit sind die zahmen Tiere gemeint. „Sieben Zungen“: das sind die Metra. „Sieben Ṛṣis“: das sind die Hauche, nämlich die in jedem Menschen. „Sieben liebe Stätten“: das sind die Speise, nämlich die Kräuter. „Sieben Hotṛfunktionen“: das sind eben diese Hotṛfunktionen. „In sieben Weisen verehren sie dich“: das sind die Hauptopfer. „Fülle die sieben Geburtsstätten mit Schmalz“: das sind die Bäume, die Bäume (d. h. das Holz) sind ja dieses Gottes Geburtsstätten, dessen fester Stand; auch ist ja dann dieser Gott in die Bäume eingedrungen. Das sind die sieben Siebenzahle, die man hiermit ins Feuer opfert: das Śakvarīmetrum ist siebenfüßig; dieses Metrum ist das Vieh; so erhält er Vieh. Da sagt man: „Die Vollöffelspende: es wird mit der Gottheit vereinigt, es geht in seinen Raum ein, wer solches wissend usw.“‘

Über die Vollöffelspende vgl. Āp. V. 18. 1. a. Der Vers ist TS. I. 5. 3. h. Zum Siebenzahl der Tiere, der Metra, der Kräuter vgl. z. B. Baudh. XXV. 5: 189. 1 fgg. Der Nominativ *pūrṇāhutiḥ* am Ende hängt, wie es scheint, in der Luft. Am Schlusse hat die Hs. *yasya vaivam*, vgl. aber S. 7, Fußnote 4.

13. *idaṃ vā āhus: trīṇi havīṃṣi nirvapati: virāja eva vikrāntaṃ yajamāno 'nuvikramate 'gnaye pavamānāyāgnaye pāvakāyāgnaye śucaya iti. sa vā āgneyaṃ cāṣṭākapālaṃ nirvapaty agnaye ca pavamānāya puroḍāśam aṣṭākapālam: imam eva tena lokam abhijayaty asmin loke pratitiṣṭhati; sa vā agnaye ca pāvakāya puroḍāśam aṣṭākapālaṃ nirvapaty agnaye ca śucaye puroḍāśam aṣṭākapālam: antarikṣalokam eva*

tenābhijayaty antarikṣaloke pratitiṣṭhati. sa vā aindrāgnaṃ caikādaśakapālaṃ nirvapaty ādityaṃ (ca) caruṃ: divilokam eva tenābhijayati diviloke pratitiṣṭhati. tāni vā etāni ṣaḍ ḍhavīṁṣi tisro vedyas, trīṇi barhīṁṣi, tāni vā etāni dvādaśa saṃpadyante, tāni vā etāni dvādaśa māsāḥ: saṃvatsaraḥ; saṃvatsara eva pratitiṣṭhati. — tad vā idam anvāhur: brahmavādino vadanti: tanuvo vāvaitā agnyādheyasyāgneyo vā aṣṭākapālo 'gnyādheyam iti. sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad āgneyo 'ṣṭākapālas, taṃ vā etad vyūḍham eva janayanti yat tribarhiḥ kurvanti; ko hi tad veda yad vyūḍhasya jātasya saṃ vāṅgaṃ dhīyate na veti. — sa etam evāgneyam aṣṭākapālaṃ nirvapati, taṃ tanubhiḥ pariyajaty, evaṃ nu ha yajamāne prāṇā dhīyanta, evam u ha yajamānaṃ sātmānaṃ sāṅgaṃ satanuṃ saprāṇaṃ sakakutham evaṃvid adhvaryur yajñe [yajamāṇaṃ] janayati.

Dieses Stück behandelt das *tribarhir havis,* worüber man Acta Orientalia II, S. 161 vergleiche.

‚Da sagt man: „Er streut den Reis für drei Opfergaben aus und bringt sie dar — der Opferherr schreitet nach dem Ausschreiten der Virāj[1] her — nämlich für Agni Pavamāna, für Agni Pāvaka und für Agni Śuci." Er bringt einen achtschüsseligen für Agni bestimmten Opferkuchen dar und einen achtschüsseligen für Agni Pavamāna bestimmten. Dadurch ersiegt er diesen (irdischen) Raum und bekommt in ihm festen Stand. Dann bringt er einen achtschüsseligen für Agni Pāvaka und einen für Agni Śuci bestimmten dar. Dadurch ersiegt er den Luftraum und bekommt in ihm festen Stand. Dann bringt er einen elfschüsseligen für Indra und Agni bestimmten Opferkuchen und einen für Aditi bestimmten Caru dar. Dadurch ersiegt er den Himmelsraum und bekommt in ihm festen Stand. Das sind sechs Opfergaben, drei Vedis, drei Barhis, zusammen zwölf. Das sind die zwölf Monate, das Jahr: er bekommt festen Stand im Jahre. (Hiermit ist das *tribarhis* behandelt, das aber im folgenden abgewiesen wird.) Da sagt man aber nachträglich: „Die Vedakenner

---

[1] Vgl. Kāṭh. VIII. 8: 91. 16: *trir virāḍ vyakramata,* und vergleiche meine Bemerkung zu Āp. V. 18. 2.

sagen: „Diese Opfergaben (d. h. die für Pavamāna, Pāvaka und Śuci bestimmten) sind die Erscheinungsformen (die Tanūs) der Feuergründung und der achtschüsselige für Agni bestimmte Opferkuchen ist die Feuergründung (selber).“ Nun steht aber der achtschüsselige Agnikuchen dem Opferherrn gleich. Wenn man das dreifache Barhis anwendet (d. h. die drei Iṣṭis in der oben erörterten Weise darbringt), so erzeugt man den Opferherrn zerteilt. Denn wer weiß, ob von einem, der zerteilt geboren wird, der Körper aneinandergefügt wird oder nicht (und darum soll man es vielmehr so machen): Er streut den achtschüsseligen Agnikuchen aus, vor und nach dessen Spende opfert er den Erscheinungsformen. In dieser Weise werden die Hauche in den Opferherrn gelegt, in dieser Weise erzeugt der solches wissende Adhvaryu im Opfer den Opferherrn so, daß er (im Jenseits) im Besitze seines Rumpfes, seiner Glieder, seiner Gestalt, seiner Hauche, seines . . . sein wird.‘

Das Brāhmaṇa, zu welchem hier das Anvākhyāna gegeben wird, ist TBr. I. 1. 5. 10. Ferner ist zu bemerken, daß das Sūtra nicht *pariyajati*, sondern *abhiyajati* hat, was etwas anderes bedeutet. Unbekannt ist das am Schlusse vorkommende *sakakatham*, es gehört zu dem nur aus dem Dhātupāṭha bekannten Dhātu *kak*, mit Suffix *-atha*. Bedeutung etwa ‚Lebenslust‘, ‚Frohsinn‘?

14. *tad vā anvāhū: rathacakraṃ pravartayati, manuṣyarathenaiva devarathaṃ pravartayatīti. sa etad eva prathamaṃ havir nirupya dvādaśāham ṛtuhomair iyād, athottareṇa haviṣā yajeta; tad eva dvibarhiṣo rathacakram. atha tribarhiṣa: etad eva prathamaṃ havir nirupya dvādaśāham ṛtuhomair iyād, athottarābhyāṃ havirbhyāṃ yajeta; tad u haivaitat tribarhiṣo rathacakram.*

‚Da sagt man nachträglich: „Er dreht ein Wagenrad vorwärts, dadurch bringt er vermittelst des menschlichen Wagens den Götterwagen vorwärts.“ Wenn er diese erste Opfergabe (des als Dvibarhis dargebrachten Tanūhavis) dargebracht hat, soll er zwölf Tage lang die Ṛtuspenden opfern und dann die zweite Opfergabe darbringen. Dies ist das Wagenrad des Dvibarhis. Jetzt das des Tribarhis: nachdem er die erste Opfergabe dargebracht hat, soll er zwölf Tage

lang die Ṛtuspenden opfern und darauf die beiden letzten. Dies ist das Wagenrad des Tribarhis.'

Das Anvākhyāna will TBr. I. 1. 6. 8 (vgl. Bem. 1 zu Āp. V. 14. 6) erklären. Es handelt sich aber um ein wirkliches Wagenrad. Welche Spenden die *ṛtuhomas* sind, habe ich nicht ermitteln können. Über die zwölftägige Periode vgl. Āp. V. 21. 2.

15. *sa yad a(paḥ) praṇayati, yathā haivaitat paśor jāyamānād āpaḥ purastād āgacchanti tādṛk tad; atha yan nirvapati, tad u haivaitau devau samupamantrayate; 'tha yan nirupyādbhiḥ prokṣati, yathā haivaitad striyaṃ jñāpitāyā*[1] *ūrū vyasyamānāyā*[2] *āpaḥ purastād āgacchanti tādṛk tad; atha yad avahanti, tad u haivaitau devau saṃbhavataḥ.*

,Das Wasser, das er vorwärts führt (nämlich das Praṇītawasser), ist mit dem Wasser zu vergleichen, welches vor der Geburt eines Tieres (Kalbes) (aus dem Mutterleib) hervorkommt (deutet also auf die Geburt vieler Kälber); durch das Ausstreuen (des Reises für die Opfergabe) ladet er diese beiden Götter (wahrscheinlich Indra und Agni) ein; die Handlung des Besprengens (der ausgestreuten Opfergabe) mit Wasser ist mit dem Wasser zu vergleichen, welches vor der Entbindung einer Frau (aus dem Mutterleibe hervor)kommt, während sie die Schenkel auseinanderspreizt. Durch das Abschlagen (der Körner) treten diese beiden Götter ins Dasein.'

Den Sinn habe ich zum Teil erraten. Die Zusammensetzung *samupamantrayate* ist unbelegt. Es ist unsicher, um welches Havis es hier geht. Die Wörter *paśor jāyamānād āpaḥ purastād yanti* TBr. II. 2. 9. 3.

16. *tasyaitac charīram eva dhautaṃ saṃpariśiṣyate yad dhavir ucchiṣṭaṃ; tan nu haitad eka etayor iṣṭyor ucchiṣṭaṃ na prāśnanti yajamānasya vā etac charīram aśyata iti vadantas; tad u hovāca vādhūlaḥ: . . . dadhate ya enaṃ chandaḥpavitraiḥ pavayanty, anyam u vā etad dhavir ucchiṣṭaṃ, tasmād u kāmam eva havir ucchiṣṭaṃ prāśnīyād iti.*

[1] So die Hs. Jedenfalls ist *striyo* zu lesen. Aber wie ist das folgende Wort herzustellen? [2] So meine Konjektur, *ūrūṇyasya°* die Hs.

,Der Rest der Opfergabe bleibt als dessen (d. h. wohl des Yajamāna) gewaschener Körper übrig. Diesen Rest nun der Opfergabe dieser beiden Iṣṭis (nämlich des Dvibarhiḥ) essen einige (ritualistische Autoritäten) nicht, indem sie sagen: „Es wird dann des Opferherrn Körper gegessen." Vādhūla aber sagte darüber: „. . ., deshalb esse er nach Belieben den Rest der Opfergabe."'

17. *prajāpatir ha vai śriyam*[1] *icchan palyayata;*[2] *tāṃ savatsāṃ dhāvamānām*[3] *adhyagacchat; savatsāṃ vā enām avidam iti (sa saṃvatsaro 'bhavat) . . . (pari vā enāṃ) vatso 'tsarad iti, sa parivatsaro 'bhavat; tāṃ prāsaghat, tāṃ vatso 'nvatsarad, anu vā enāṃ vatso 'tsarad iti;*[4] *sa idāvatsaro 'bhavad, idaṃ vā enāṃ vatsinīm avidam iti, sa idvatsaro 'bhavad, vatsinīṃ vā enām avidam iti, sa vatsaro 'bhavat; tāni vā etā(ni saṃ)vatsarasya nā(māni). tasyai (hai)tasyai turīyaṃ manuṣyebhyaḥ prāyacchat, turīyaṃ pitṛbhyas, turīyaṃ devebhyas, turīyam asurebhyas. te devā amanyanta: kathemām ekadhorjaṃ saṃvṛñjīmahīti; te 'gnīn ādadhata: te yad gārhapatyam ādadhata, yaiva manuṣyeṣūrg āsīt tāṃ tenāvārundhatā-; 'tha yad anvāhāryapacanam ādadhata, yaiva pitṛṣūrg āsīt tāṃ tenāvārundhatā-; 'tha yad āhavanīyam ādadhata, yaiva deveṣūrg āsīt tāṃ tenāvārundhatā-; 'tha yad dakṣiṇām anayan, yaivāsureṣūrg āsīt tāṃ tayāvārundhatai-; 'vaṃ nu haitāṃ devā ekadhorjaṃ samavṛñjata. tad āhuḥ: kathemāṃ yajamāna ekadhorjaṃ saṃvṛṅkta iti; sa yad gārhapatyam ādhatte, yaiva manuṣyeṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad anvāhāryam ādhatte, yaiva pitṛṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad āhavanīyam ādhatte, yaiva deveṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad dakṣiṇāṃ dadāti, yaivāsureṣūrk tāṃ tayāvarunddhe. tasmād evaṃviduṣāgnīn ā(da)dhānena śraddadhānena dakṣiṇā deyai-, 'vaṃ hy evaitāṃ yajata ekadhorjaṃ saṃvṛṅkte. tasmād āhur yaś caivaṃ veda yaś ca na gā rakṣamāṇam adadatam*[5] *asuraṃ, nidhir hy evaiṣa yo 'dadad gā rakṣate.*

,Prajāpati ging herum, die Śrī(?) suchend. Er erreichte sie, als sie mit dem Kalbe da lief. Da dachte er: „Ich habe sie mit (*sa*)

[1] *rīyam* die Hs. [2] *valyavayata* die Hs. [3] *dhāpayamānām* die Hs.

[4] Von hier ab versuche ich nicht, den Text zu rekonstruieren.

[5] *ādadatam* die Hs.

ihrem Kalbe (*vatsa*) gefunden.“ Da ward sie das Jahr (*savatsara*). Da schlich das Kalb um sie herum und er dachte: „Das Kalb ist um sie herumgeschlichen.“ Da wurde sie (das zweite Jahr des fünfjährigen Zyklus, nämlich) der Parivatsara. Er nahm sie zu sich. Da lief das Kalb hinter ihr her und er dachte: „Das Kalb ist hinter ihr her geschlichen.“ Da wurde sie (das dritte Jahr, nämlich) der Anuvatsara (und in ähnlicher Weise entstanden Idāvatsara, Idvatsara und Vatsara). Dies sind die Namen des Jahres. Ein Viertel von dieser (Śrī) übergab er den Menschen, ein Viertel den Vätern, ein Viertel den Göttern, ein Viertel den Asuras, usw.‘ (Das Folgende ist deutlich und braucht nicht übersetzt zu werden. Der Schluß:) ‚Deshalb muß von einem solches Wissenden, der sich die Feuer gründet, Opferlohn gegeben werden. Denn für einen, der so den Gottesdienst verrichtet, zieht er die Lebenskraft auf einmal an sich.[1] Darum nennt man, wer solches weiß oder wer es nicht weiß, wenn er Kühe hütet (d. h. sie besitzt) und sie nicht (als Dakṣiṇā) gibt, einen Asura. Denn der ist ein Behälter, der, nicht (davon) gebend, Kühe hütet (d. h. besitzt).‘

Die hier gegebene Liste der Jahre stimmt mit keiner anderen überein, vgl. z. B. Vedic Index, s. v. *saṃvatsara*. Die Zusammensetzung *prāsaghat* ist unbelegt. Zu *asura* ist vielleicht Āp. V. 14. 1 (Kāṭh.) zu vergleichen. Ich bin freilich nicht sicher, den Sinn der letzten Sätze getroffen zu haben.

18. *ekoteḥ svargakāmasyāgnyādheyam. adhivṛkṣasūrye brahmaudanaṃ nirvapati; sa etaṃ saṃvatsaraṃ śalkair agnim inddhe; sa tataḥ saṃvatsaratamyāṃ rātryām agnīn ādhatte; sa etaṃ dvitīyaṃ saṃvatsaram agnihotrocchiṣṭavrato bhavati; sa tataḥ saṃvatsaratamyāṃ rātryām āgneyam aṣṭākapālaṃ nirvapati; sa etaṃ tṛtīyaṃ saṃvatsaram iḍoccheṣaṇavrato bhavati: so 'traivāntareṇagnīn iḍoccheṣaṇaṃ prāśnāti. tasyāpravasata eva sthito 'gnibhyo 'dhi; sa yadi pravasatham*

[1] D. h. er nimmt die ganze vierteilige Kraft oder Nahrung von Menschen, Vätern, Göttern und Asuras als ein Ganzes in sich. Freilich befremdet das Med. *vṛṅkte*; der Satz würde besser laufen, wenn wir statt des Dativs *yajata* den Nomin. *yajamāna* einsetzen dürften.

eṣyan syād, brahmaudanaṃ paktvā tena brāhmaṇān pariviṣyāgnīn gopāyatety uktvā yajñopavītaṃ kṛtvāpa ācamya yajamānāyatane tiṣṭhann āhavanīyam upatiṣṭhate mama nāma prathamaṃ jātaveda iti; proṣya gṛhān upāvartate, prapathāt samidhaṃ kurute; 'gnīn parā-(khyāya) vācaṃ yacchati; sa yadā vai vācaṃ yacchatīti samānam; sa yajñopavītaṃ kṛtvāpa ācamya yajamānāyatane tiṣṭhann āhavanīyena (vi)paridhatte mama nāma tava ca jātaveda iti; tad etad ekoteḥ svargakāmasyāgnyādheyaṃ; saṃvatsaraṃ haitena [na] puruṣavāco bhūtvāgnayo mantrayante; etena praṇāyyo 'gnīn ādhatte | daśamo 'nuvākaḥ | agnyādheyī samāptā ||

‚Die Gründung der sakralen Feuer für einen . . ., der den Himmelsraum zu erreichen wünscht. Er bereitet das Muss für die Brahmanen zum Zeitpunkt, wenn die Sonne über den Baumwipfeln steht. Dieses (d. h. das erste, mit der angegebenen Handlung anfangende) Jahr unterhält er das Feuer mit Holzspänen und gründet sich genau ein Jahr nachher seine Feuer. Während des zweiten (dann folgenden) Jahres lebt er nur von den Überresten der Agnihotraspenden. Am ersten Tage nach Ablauf dieses zweiten Jahres bringt er den achtschüsseligen Agnikuchen dar (und macht es so dieses ganze Jahr). Während des dritten Jahres lebt er nur von den Überresten der Iḍā (dieser Iṣṭi). Diese genießt er zwischen den Opferfeuern (sitzend).‘

Es ist wohl Āp. V. 7. 4 (Bem. 2) und 7 zu vergleichen. Was *ekoti* bedeutet, sehe ich nicht; Eggeling (ŚBr. XII. 2. 2. 4) übersetzt es: ‚with one and the same aim‘. Auf die Übersetzung des Schlußteiles dieses Brāhmaṇa, das sich vielfach mit dem Sūtra berührt, verzichte ich. Anscheinend bezieht sich der Ausdruck *sa yadā vācaṃ yacchatīti samānam* auf eine Stelle im Sūtra, vgl. Acta Orientalia II, S. 148 (Zitat 6).

Aus dem Anvākhyāna zum Agnihotra.

19. *idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatir vā idam eka asīt; so + ālabhata; tato vā agnimukhāḥ prajāpatiḥ prajā asṛjateti;*[1] *sa u ha vā*

[1] Welches Brāhmaṇa aus TS. oder TBr. hier zitiert wird, habe ich bis jetzt nicht sicherstellen können.

eṣa eva mṛtyur yad agniḥ; sa prajāpatim atsyato rūpeṇā(nvāgacchat tam a)bhipalāyata;[1] *tasmā udamrāṭ; tasmāl lalāṭe keśā na santi, tasmād yasya dakṣiṇata unmṛṣṭaṃ bhavati tam*[2] *āhuḥ prājāpatyaṃ*[2] *jyeṣṭhalakṣmīm iti vā idaṃ; taṃ dvitīyam abhy eva palāyata; tam anvāgacchat, ta(d a)smai nyasyat, tāny ulapāny abhavaṁs, tāny ādravann ādatta, tasmād yatraivātapaty ulapakakṣaṃ dahaty ādravann evainad ādatte; taṃ tṛtīyam abhy eva palāyata, tam anvāgacchat, tad asmai nyasyat, te vanaspatayo 'bhavaṁs, teṣu viṭarām ivāramata; sa ha vā eṣā devatā tad virataivāpy adya vanaspatiṣu; tasmād evaṃviduṣāgnau dārv abhyādheyaṃ: muhūrtaṃ cen*[3] *nu man mṛtyur viramatād iti; vi haivāsmai ramate mṛtyur ya evaṃ vidvān agnau dārv abhyādadhāti . . . sa yo ha vā evaṃvidaṃ juhvataṁ skanne 'gnihotra upa vā mīmāṁsetānu vā vyāharet, taṃ brūyāt: āhutyāṃ ma āhutiḥ pratyasthād, yaṃ nu tvaṃ pāpmānaṃ paśyasi, tvām eva so 'ri(ṣyatīty e)naṃ brūyāt. tan nu haitad eke skanne 'gnihotre bibhyati; no ha vai tad evaṃvid ādriyetāpi ha prāyaścittaṃ kartuṃ nādriyeta, caturgṛhītaṃ tu hābhigṛhṇīyād dhomāyā-; 'tha yām uttarām āhutim ajuhot, tām abravīt: kvaitām ahauṣadhī . . . gād ity abravīt. sā gaur abhavat, tad vā etad parākaṃ gaur nāma gaur iti; sāhutir gauḥ saṃbhūya purastāt pratīcy āhavanīyam ullihaty atiṣṭhat; tām āhavanīya ṛṣabho rūpaṃ kṛtvopā(pa)rait, tasyām etāṁś caturo yajñakratūn reto 'siñcad: agniṣṭomam ukthyam atirātram aptoryāmaṃ; ta u ha vā ete gor eva catvāraḥ stanāḥ; sāyamprātar ha vā etaiś caturbhir yajñakratubhir agnihotry adhikramate; tasmān nu ha sarveṣām eva stanānām agnihotraṃ duhyāt; sāyamprātar haivāsyaitaiś caturbhir yajñakratubhir iṣṭaṃ bhavati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti yasy[av]aivaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti.*

‚Da sagt man nachträglich: „Prajāpati war (anfänglich) dieses allein (d. h. es war nur Prajāpati); er . . .; darauf erschuf er die Geschöpfe, die Agni zum Munde haben.“ Agni nun ist der Tod; der verfolgte Prajāpati in der Gestalt von einem, der ihn fressen wollte.

---

[1] So von mir ergänzt; die Hs. hat hier keine Lücke.

[2] Zu lesen *tām* und °*tyāṃ*?

[3] L. *cin*?

Da flüchtete er (nämlich Prajāpati) vor ihm; gegen ihn (d. h. um ihn von sich abzuhalten) rieb er sich (das Haupt) aufwärts ab. Daher kommt es, daß man auf der Stirne kein Haar hat; deshalb nennt man, wenn auf jemandes rechten Seite das Haupthaar hinaufgestrichen gewachsen ist, dieses ‚das Prajāpatiartige Hauptglückszeichen'. Da flüchtete er zum zweiten Male vor ihm; er (Agni) verfolgte ihn; um ihn abzuhalten (eigentlich: gegen ihn) warf er (einen Teil der von seiner Stirn abgeriebenen Haare) hin; daraus wurde das Ulapagras; dies ergriff er (A.) heranlaufend. Daher kommt es, daß, wenn er (d. h. Agni, das Feuer) im Sonnenschein ein Ulapagrasbüschel versengt, er (A.) heranlaufend es ergreift (?). Da flüchtete er zum dritten Male vor ihm; er verfolgte ihn; da warf er, um ihn aufzuhalten, (einen Teil der abgerissenen Haare) hin; daraus wurden die Bäume; bei diesen verweilte er etwas länger; diese Gottheit (nämlich Agni) ist ja auch heute in den Bäumen zur Ruhe gekommen (d. h. er ist latent im Holze anwesend). Darum soll der solches Wissende ein Stück Holz ins Feuer hinzulegen, denkend: „Es soll doch der Tod eine Weile von mir ferne bleiben." Der Tod bleibt ferne von ihm, der solches wissend das Stück Holz ins Feuer hinzulegt. . . . Wer nun denjenigen, der solches wissend (die Agnihotraspende) opfert, wenn die Agnihotramilch verspritzt wird, entweder beanstandete oder verfluchte, so soll er (nämlich der Beanstandete) zu ihm sagen: „Meine Spende hat in meiner Spende festen Fuß bekommen; das Böse, das du siehst, soll dich treffen", so sage er zu ihm. Da fürchten sich nun einige (Ritualkenner), wenn die Agnihotramilch verspritzt worden ist, aber der solches Wissende soll sich nicht darum kümmern, und auch nicht darauf bedacht sein, eine Gutmachung vorzunehmen; er soll jedoch vier Sruvalöffel voll hinzuschöpfen für die Spende. . . . Aus dieser Spende entstand die Kuh; daher nennt man sie in versteckter Weise ‚die Kuh'. Diese in eine Kuh verwandelte Spende beleckte von Ost nach West den Āhavanīya. Da nahm der Āhavanīya die Gestalt eines Stieres an und besprang sie; als Samen goß er in sie die vier Śrautaopfer hinein: das Agniṣṭoma, den Ukthya, den Atirātra und den Aptoryāma. Dies sind auch die vier

Zitzen der Kuh; abends und morgens tritt die Kuh, welche die Milch für das Agnihotra liefert, mit diesen vier Opfern auf; darum soll man die Milch aus allen vier Zitzen melken: abends und morgens sind (dann) diese vier Opfer verrichtet von demjenigen, der, solches wissend, das Agnihotra verrichtet für einen, der, solches wissend, es darbringt.'

Zu *prājāpatyā jyeṣṭhalakṣmī* vgl. TBr. II. 1. 2. 2, MS. I. 8. 1: 115. 16. Daß für den Fall, daß das Agnihotra verspritzt wird, kein Prāyaścitta zu verrichten sei, weicht von TBr. (vgl. Āp. IX. 2. 7) ab; *parākam* scheint mit *parokṣam* gleichwertig zu sein. Man beachte *udamrāṭ* statt *udamārṭ*. Da es heißt: *vi haivāsmai ramate*, wird statt *man mṛtyuḥ* zu lesen sein: *me mṛtyuḥ*.

20. *iyaṃ vā agnihotrī-, 'yaṃ vā etasya niṣīdati yasyāgni(hotrī niṣīdatīti; yasyāgni)hotry* [1] *upasṛṣṭā niṣīdet, tad vidyāc: chreyān bhaviṣyāmi, yajño mopānaṃsīd, yajñakratūn me dhārayanty agnihotry upāvikṣad iti; tac chreyān eva bhavati, yajña u haivainam upanamati.*

,Da sagt man nachträglich: „Die die Agnihotramilch liefernde Kuh ist die Erde; diese (Erde) sinkt ein in dem Opfer desjenigen, dessen Agnihotrakuh sich (wenn sie gemolken werden soll) niederläßt." Wenn jemandes Agnihotrakuh, nachdem das Kalb zu ihr hinzugelassen ist, sich niederläßt, so wisse er: „Ich werde besser daran sein, das Opfer hat sich mir zugeneigt, die Kuh, die vier großen Opfer tragend, hat sich hingesetzt." So wird er besser daran sein, und das Opfer wendet sich ihm zu.'

Die zugrunde liegende Stelle ist TBr. I. 4. 3. 1; vgl. Āp. IX. 5. 2.

21. *tad vā etat prajāpatir evam agnihotram ajuhot, tenārdhnot, tena sarvāṇi bhūtāny atarpayat, sarvā vyāptīr vyāpnod, abhi suvargaṃ lokam ajayat; tat prajāpatiḥ suvar yan putrebhyo devebhyaḥ prāyacchat; tad devā ajuhavus, tena sarvāṇi bhūtāny atarpayan, sarvā vyāptīr vyāpnuvann, abhi suvargaṃ lokam ajayaṃs; tad ṛṣayaḥ suvar yantaḥ putrebhyo brāhmaṇebhyaḥ prāyacchaṃs; tad vā etad*

---

[1] So von mir ergänzt; die Hs. hat keine Lücke.

brāhmaṇā evam agnihotram upāsate. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoty ṛ(dhno)ty eva, sarvāṇi bhūtāni tarpayati, sarvā vyāptir vyāpnoty, abhi suvargaṃ lokaṃ jayati.

Diese leicht verständliche Stelle braucht keine Übersetzung.

22. *prajāpatir yaṃ prathamaṁ sruvam udanayat, tena trīṁś ca māsaḥ saṃvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmano, 'gniṃ devatānām; atha yaṃ dvitīyam udanayat, tena trīṁś caiva māsaḥ saṃvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmano, vāyuṃ devatānām; atha yaṃ tṛtīyam udanayat, tena trīṁś caiva māsaḥ saṃvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmana, ādityaṃ devatānām; atha yaṃ caturtham udanayat, tena trīṁś caiva māsaḥ saṃvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmanaś, candramasaṃ devatānām. tenaiva saṃbhṛtenātmanā saṃvatsareṇaitenāgnihotreṇaitābhir vyāhṛtibhiḥ sadyaḥ suvargaṃ lokam ajayat prajāpatiḥ. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoty, evaṃ saṃbhṛtenaivātmanā saṃvatsareṇāgnihotreṇaitābhir vyāhṛtibhiḥ sadyaḥ suvargaṃ lokaṃ jayati. tad āhur itthaṃvido: yo 'rvāg ekāhutyai praiti, ka enam āriṣyad, yad ekām āhutiṃ prāpsyat, prathamayaivāhutyā sadyaḥ suvargaṃ lokam ajayiṣyad iti. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti ya(syaivaṃ vidvān agnihotraṃ) juhoti, prathamayaivāhutyā suvargaṃ lokaṃ jayati.*

Es handelt sich um das viermalige Ausschöpfen der Milch für das Agnihotra, vgl. Āp. VI. 8. 1. Die hier genannten Gottheiten stimmen mit den in den Formeln bei Āp. und Hir. erwähnten überein. Alles ist leicht verständlich, nur der Schluß macht Schwierigkeit. Ich versuche dennoch eine Übersetzung.

‚Da sagen die solches Wissenden: „Wer vor der einzigen Spende stirbt, wer würde diesem etwas antun, wenn er eine Spende erreicht hätte, durch die erste Spende sofort den Himmelsraum ersiegt hätte?“ Wer solches wissend das A. opfert, ersiegt durch die erste Spende den Himmelsraum.‘

Der Ausdruck: ‚vor der einen Spende‘ ist nicht deutlich, auch steht die Lesart nicht ganz fest, da sowohl hier als an den beiden Parallelstellen °*hutyā* gelesen wird. Übrigens ist der eigentümliche Gebrauch des Konditionalis zu beachten.

23. *athaitām āhutiṃ pratyavekṣate yaiṣā gārhapatye hūyate; taj juhoty agnaye gṛhapataye svāhāmum ādityaṃ devatānām ity; eṣa vai sa trayodaśo māsaḥ; sa yasyaiṣā hūyate, sa eva pratyavekṣetā-, 'tha yasyaiṣā na hūyeta, sa pratyavekṣeta.*

,Jetzt (d. h. nachdem die Hauptspenden des Agnihotra in den Āhavanīya ausgegossen sind) blickt er (wohl der Yajamāna) auf jene Spende hin, welche im Gārhapatya dargebracht wird. Diese bringt er (d. h. der Adhvaryu) dar mit der Formel: *agnaye gṛhapataye* usw. Diese Spende ist der dreizehnte Monat; in wessen Feuer diese dargebracht wird' usw., das Übrige ist nicht deutlich.

Das Sūtra lautet: *tāṃ juhoty agnaye gṛhapataye svāheti* (vgl. Āp. VI. 13. 1—2 und TBr. II. 1. 4. 3), wozu die Vyākhyā bemerkt: *anvākhyānāmnātena vikalpate.*

24. *saptasu ha vā eṣa bhūteṣv astameti yad asāv ādityo: 'gnau pṛthivyāṃ paśuṣv apsv oṣadhīṣu vanaspatiṣu brāhmaṇe. tad āhuḥ: katham enam ataḥ saṃbharatīti. sa yad aṅgārān nirūhya . . . bhavati, tad u haivainaṃ pṛthivyā adhi saṃbharaty; atha yad gāṃ duhanti, tad u haivainaṃ paśubhyo 'dhi saṃbharaty; atha yad apaḥ pratyānayati, tad u haivainaṃ adbhyo 'dhi saṃbharaty; atha yad oṣadhībhir abhidyotayati, tad u haivainaṃ oṣadhībhyo ('dhi saṃbharaty; atha yat samidhāv abhyādadhāti, tad u haivainaṃ) vanaspatibhyo 'dhi saṃbharaty; atha yad brāhmaṇo juhoti, tad u haivainaṃ brahmaṇo 'dhi saṃbharaty, evaṃ nu hainam ataḥ saṃbharati. — tāni vā etāni sapta badvāni bhavanty: agnir badvaṃ, pṛthivī badvaṃ, paśavo badvaṃ, āpo badvaṃ, oṣadhayo badvaṃ, vanaspatayo badvaṃ, brāhmaṇo badvam iti; sāyaṃprātar ha vai saptānāṃ badvayājināṃ lokaṃ jayati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti.*

,In sieben Arten von Wesen geht die untergehende Sonne ein: in das Feuer, in die Erde, in die Kühe, in das Wasser, in die Kräuter, in die Bäume und in den Brahmanen. Da sagt man: „Wie sammelt er sie (nämlich die Sonne) daraus?" Indem er die Kohlen (aus dem Gārhapatya) schiebt . . . (dadurch sammelt er sie aus dem Feuer . . . Indem er) . . ., dadurch sammelt er sie aus der Erde. Indem er

die Kuh melkt, dadurch sammelt er sie aus den Kühen. Indem er das Wasser hinzugießt, dadurch sammelt er sie aus dem Wasser. Indem er die Milch mit den Kräutern (d. h. mit dem flammenden Strohhalm) beleuchtet, dadurch sammelt er sie aus den Kräutern. Indem er die zwei Scheite ins Feuer legt, dadurch sammelt er sie aus den Bäumen. Indem es ein Brahmane (nämlich der Adhvaryu) ist, der die Spende verrichtet, dadurch sammelt er sie aus dem Brahmanstande. In dieser Weise stellt er sie daraus her. — Dies sind die sieben Badvas‘ usw.

Ob *badva* hier die gewöhnliche Bedeutung einer gewissen großen Zahl hat, ist mir zweifelhaft. Zum ersten Teil des Stückes ist Jaim. br. I. 7 (Auswahl Nr. 3) zu vergleichen.

25. *antarjyotir ha vā anyad agnihotraṃ bahirjyotir anyat; tan nu ha sāyaṃ juhuyād agnir jyotir jyotir agniḥ svāheti; tad etad antarjyotir agnihotraṃ; tasmān nu ha sarvāṇi bhūtāni samasya pakṣau vi*[1] *rātriṃ nayanti, pakṣau hi jyotir. atha ha prātar juhuyāj jyotiḥ sūryaḥ sūryo jyotiḥ svāheti; tad etad bahirjyotir agnihotraṃ; tasmān nu ha sarvāṇi bhūtāny udīraṇāny eva prasārya pakṣāv aticaranti,*[2] *pakṣau hi jyotiḥ. — tad āhuḥ: kiṃpavitra eṣa yajñakratur iti. sa yad apaḥ pratyānīyauṣadhībhir abhidyotayaty, etatpavitro haiṣa yajñakratuḥ. — tad āhuḥ: ka etasya yajñakrator avabhṛtha iti. sa yad antarvedi tṛcena mārjayata āpo hi ṣṭhā mayobhuva ity, eṣa haivāsya yajñakrator avabhṛthaḥ. — tad āhuḥ: ka etasya yajñakrator yūpa iti. (yajamāna iti) ha brūyād; yajamāno ha vāvaitasya yajñakrator yūpaḥ; sa yady agnihotraṃ hoṣyan dakṣiṇata āhavanīyasyopaviśati, tad evāsītā homāt sāyam, ādityasyodayāt prātar; ādityo haiva tataḥ sarvāhṇaṃ yūpo bhavati.*

‚Das eine Agnihotra (d. h. die Formel, mit welcher die Spende dargebracht wird) hat das Licht (d. h. das Wort *jyotis*) an der Innenseite, das andere hat es an der Außenseite. Er bringe es abends mit der Formel: „Agni ist das Licht, das Licht ist Agni, *svāhā*“ dar. Dies ist das Agnihotra mit dem Lichte an der Innenseite. Des-

---

[1] Unsicher, die Hs. hat *hi*. [2] Unsicher, die Hs. hat *ahica°*.

halb legen alle (geflügelten) Wesen, bevor sie die Nacht in Ruhe zubringen, ihre Flügel zusammen; denn das Licht sind die Flügel. Er bringe es morgens mit der Formel: „Das Licht ist Sūrya, Sūrya ist das Licht, *svāhā*" dar. Dies ist das Agnihotra mit dem Lichte an der Außenseite. Deshalb breiten alle Wesen, wenn sie sich erheben, ihre Flügel aus, bevor sie sich in Bewegung setzen. Denn das Licht sind die Flügel. — Da sagt man: „Welches Reinigungsmittel hat das Agnihotra?" Wenn er, nachdem er Wasser hinzugegossen hat, es mit (brennenden) Pflanzen beleuchtet, so ist dies das Reinigungsmittel des Agnihotra. — Da sagt man: „Welches ist das Reinigungsbad des Agnihotra?" Wenn er innerhalb der Vedi sich mit den drei Versen: „Ihr Wasser seid ja wundervoll" usw. reinigt, so ist dies das Reinigungsbad des Agnihotra. — Da sagt man: „Welches ist der Opferpfahl des Agnihotra?" Er sage: „Der Opferherr", der Opferherr ist der Opferpfahl dieses Agnihotraopfers. Wenn er, im Begriff stehend die Agnihotraspende darzubringen, sich südlich vom Āhavanīya hinsetzt, so bleibe er hier sitzen bis zur Spende, wenn es sich um das Abendopfer handelt; bis zum Sonnenaufgang, wenn es sich um das Morgenopfer handelt. Dann (d. h. darauf, nachher) ist die Sonne den ganzen Tag der Opferpfahl.'

In dem Ritus der Vādhūlas finde ich die Reinigung mit den drei Versen nicht erwähnt, auch sonst scheint sie beim Agnihotra nicht belegt zu sein.

26. *ahorātrayor ha vā etad rūpaṃ yad agnihotraṃ; tan nu haitad eke 'hna eva rūpe sāyamāhutiṃ juhvaty, ahna eva prātarāhutiṃ, tad u haitad e(ke)ṣām. atha haike rātriyā eva rūpe sāyamāhutiṃ juhvati, rātriyai rūpe prātarāhutiṃ, tad u haitad evam ekeṣām. atha hetthaṃvida āhuḥ: pāpmā vā eṣa yat tamaḥ, sa puraitasmāt pāpmana āgantoḥ sāyamāhutiṃ juhuyād, apāmṛkṣad iti prātar; vipāpmā ha bhavaty asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca ya evaṃ veda.*

'Das Agnihotra ist die Gestaltung von Tag und Nacht. Einige nun opfern die Abendspende in die Gestaltung des Tages und die Morgenspende in die Gestaltung des Tages. . . . Andere opfern die Abendspende in die Gestaltung der Nacht und die Morgenspende in

die Gestaltung der Nacht. Diejenigen aber, die darüber Bescheid wissen, sagen: „Die Finsternis ist das Böse, er opfere, bevor dieses Böse herannaht, die Abendspende und die Morgenspende. . . . Frei von bösem Geschicke wird, wer solches weiß, in diesem und in jenem Raume.“‘

Wie *apāmṛkṣad* (augenscheinlich Aorist zu *mṛj* oder *mṛś*) aufzufassen ist, sehe ich nicht.

27. *tad vā idam anvāhuḥ: prajāpater vibhān nāma lokas, tasmiṁs tvā dadhāmi saha yajamāneneti. tad āhuḥ: katamaḥ sa prajāpater vibhān nāma loka ity; anva[ga]stamita āditye sāyam āhutiṃ juhvati, purodetor iti prātar; eṣa ha vai sa prajāpater vibhān nāma loka, etaṃ ha vai taṃ prajāpater vibhāntaṃ nāma lokaṃ jayati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti. — saṁśliṣṭasyo vā etad rūpaṃ yad agnihotraṃ, saṁśliṣṭasyaitad rūpaṃ yat prajāyai paśūnām iti; sa u ha vā eṣa eva mṛtyur yad ahorātre, (te) etām eva devatāṃ nāpnuto yad ādityaṃ, vyavahāraṃ hy evainayor eṣā devatā udeti,*[1] *vyavahāraṃ anvastameti, no ha vā evaṃvidaṃ juhvataṃ mṛtyur āpnoti.*

‚Da sagt man nachträglich: „Es gibt einen Raum, welcher ‘des Prajāpati Vibhān’ heißt. In diesen versetze ich dich mit dem Opferherrn.“ Welcher ist dieser Prajāpati’s Vibhān genannte Raum? Unmittelbar nach Sonnenuntergang bringt man abends die Spende dar, vor Sonnenaufgang morgens. Dieser ist des Prajāpati Vibhān genannte Raum, diesen ersiegt sich, wer also wissend das Agnihotra opfert. — Die Gestaltung des Agnihotra ist die des Zusammenhängenden (weil das Abend- und das Morgenagnihotra ein Ganzes ausmachen), die Gestaltung der Nachkommen und der Kühe ist die des Zusammenhängenden. Tag und Nacht sind der Tod (insofern sie zusammen die Zeit sind, der oft als der Tod gedacht wird); die beiden erreichen die Gottheit: die Sonne, nicht, denn diese Gottheit geht über den beiden auf, (sie) immer trennend, und geht, sie trennend, nachher unter. Wer solches wissend das Agnihotra verrichtet, den erreicht der Tod nicht.‘

[1] So mit vernachlässigtem Sandhi die Hs.

Es ist nicht ersichtlich, was diese Formel (TS. I. 7. 5. 1), zu welcher dieses Anvākhyāna gegeben wird, mit dem Agnihotra zu schaffen hat.

28. *tasyai vā etasyai devatāyā atraiva pūrvayajñaṃ parīpsan saha śītatareṇaiva sāyamāhutiṃ juhuyāt, tapteva hy eṣā devatā patitvaivāstameti; taptatareṇaiva prātaḥ; śīteva hy eṣā devatā aśitvaivodeti.*

‚Wenn er von dieser Gottheit (d. h. der Sonne) hier das erste Opfer zu erreichen wünscht, so bringe er abends die Agnihotraspende zusammen mit Kühlerem dar (d. h. wohl: er gieße zu der siedend gekochten Milch kaltes Wasser hinzu, vgl. Āp. VI. 6. 7), denn glühend, sozusagen, geht diese Gottheit, nachdem sie hingesunken ist, unter. Zusammen mit Heißerem bringe er morgens die Spende dar, denn kühl, sozusagen, geht diese Gottheit auf, nachdem sie (wieder ihre Aufgangsstätte) erreicht hat.‘

Was die genaue Bedeutung von *pūrvayajña* ist, sehe ich nicht. Der Schluß ist etwas unsicher, der vernachlässigte Sandhi deutet auf verdorbene Überlieferung.

29. *tad vā idam anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajā asṛjata; tāḥ sṛṣṭā ahorātre ādadhātām iti. sa aikṣata prajāpatiḥ: sṛjai nvā anu prajāḥ, kas tu ma e . . .; sa e . . . iti masāmitveti sravantīm paridadarśa; sa aikṣateyaṃ vai nu kila ma imā ādatta iti. sa prajāpatis tira iva bhūtvā sam id*[1] *avacakrame; sa prātarāhutyaivāhar annaṃ cakre, sāyamāhutyā rātrim annaṃ cakre; tasyāhorātre annaṃ akṣitir āsatuḥ; sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti, prātarāhutyaivāhar annaṃ kurute, sāyamāhutyā rātrim annaṃ kurute, tasyāhoratre annaṃ akṣitir bhavataḥ.*

‚Da sagt man nachträglich: „Als Prajāpati die Geschöpfe erschuf, nahmen Tag und Nacht diese geschaffenen (Kreaturen) fort.“ Da überlegte Prajāpati: „Ich will noch weitere Geschöpfe erschaffen, aber wer (hat) mir diese (geraubt)?“ Da überlegte er. . . . Durch die Morgenspende machte er sich den Tag zur Nahrung, durch die Abendspende die Nacht. Da waren ihm Tag und Nacht zur Speise, zur Unerschöpfbarkeit usw.‘

[1] Oder ist an einen Kasus von *samid* zu denken? oder *samudava*°?

Das zugrunde liegende Brāhmaṇa habe ich einstweilen nicht in den Taittirīyatexten gefunden.

30. *tad āhuḥ: kim etad yat samid ity. āhutir vā eṣā yat samit; sa yat samidham ādadhāti, ye haivāsya purā janitor ahorātrā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; atha yat pūrvām āhutiṃ juhoti, ye haivāsyāsmin loke 'nāhitāgneḥ sato 'horātrā ahutā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; atha yad uttarām āhutiṃ juhoti, ye haivāsyāsmāl lokāt pretasyāhorātrā ahutā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; evaṃ nu hāsya sarva evāhorātrā hutā bhavanti.*

,Da sagt man: „Was ist das Scheit?“ (welches beim Agnihotra ins Feuer gelegt wird, vgl. Āp. VI. 9. 3). „Das Scheit ist die Spende; durch das Scheit, das er ins Feuer legt, hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert (d. h. er hat alle diejenigen Spenden während der Tage und Nächte dargebracht), die er vor seiner Geburt nicht geopfert hatte. Durch die erste Agnihotraspende hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert, die er in dieser Welt, als er noch nicht seine sakralen Feuer gegründet hatte, nicht geopfert hatte. Durch die zweite Spende (die er abends und morgens darbringt) hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert, die er, wenn er aus dieser Welt fortgegangen ist, nicht geopfert hat. In dieser Weise hat er alle Tage und Nächte geopfert (d. h. die Spenden aller Tage und Nächte dargebracht).“ ‘

31. *tad āhur: ādīptāyāṃ juhuyād; ādīptam iva hi brahmavarcasam iti. sa u ha vā eṣa plava eva yat samit; sa yadā dīptāyāṃ juhuyād, yathā haiva tat plavam udakenāptam ārohet, sa enena paryābhavet, tādṛk tat; tāṃ purā dīptor iti parīpsor, yathā haiva tat plavam udakena nāptam ārohet, saitad*[1] *enaṁ svasty eva gamayet, tādṛk tat.*

,Da sagt man: „Er opfere auf das Scheit, wenn es flammt, denn flammend (d. h. leuchtend), sozusagen, ist das priesterliche Ansehen.“ Dieses Scheit ist ein Boot; wenn er auf das flammende Scheit opferte, so würde das sein, als ob er das Boot erstiege, das vom Wasser erreicht wäre, und er mit demselben sich umdrehen (und

[1] L. wahrscheinlich *sa etad.*

ins Wasser versinken) würde. „(Er gieße) die (Spende aus), bevor es (d. h. das Scheit) flammt“, für einen, der sich zu retten verlangt; das würde sein, als ob er das nicht vom Wasser erreichte Boot erstiege und es ihn unversehrt hinbrächte.‘

Der Anfang stimmt teilweise mit TBr. II. 1. 3. 9 überein, wo aber *samiddham iva hi brahmavarcasam.*

32. *tad u vā eṣa eva mṛtyur yad agniḥ; sa yaj jvalati juhuyān, mṛtyor mukhe pūrvām āhutiṃ juhuyān mṛtyor mukha uttarāṃ; sa yatraiva bahurūpā ivāṅgārāḥ syus, tat samidham ādhāya kanīyo hutvā bhūyo juhuyān; mṛtyum eva pūrvayāhutyā śamayitvā suvargaṃ lokam uttarayādhikrāmati.*

‚Agni nun ist der Tod. Wenn er in ihn opferte, wenn es (das Scheit) flammt, so würde er sowohl die erste als die zweite Spende in den Rachen des Todes darbringen. Dort, wo die Holzkohlen sozusagen von mannigfaltigem Ansehen sind, dort lege er das Scheit hinein, und gieße zur ersten Spende eine geringere, zur zweiten eine größere Quantität Milch ins Feuer: nachdem er den Tod durch die erste Spende beschwichtigt hat, betritt er durch die zweite Spende den Himmelsraum.‘

Für ‚die geringere Quantität‘ ist TBr. II. 1. 4. 1 zu vergleichen.

33. *tad āhur: agnihotrasya sthāṇur veditavya iti; mṛtyur ha vā agnihotrasya sthāṇuḥ; sa yat pūrvām āhutim abhijuhuyad, agnihotrasya sthāṇum ṛcched; atihāya pūrvām āhutiṃ juhoty, agnihotrasya sthāṇuṃ parivṛṇakti.*

‚Da sagt man: „Man soll den Stumpf (d. h. den Stein des Anstoßes) des Agnihotra erkennen.“ Der Stumpf des Agnihotra ist der Tod. Wenn er die erste Spende (mit der zweiten) beopferte, so würde er an den Stumpf des Agnihotra stoßen. Indem er die erste Spende überspringt, meidet er den Stumpf des Agnihotra.‘

Dasselbe wird, aber mit ganz anderem Wortlaut, in TBr. II. 1. 4. 3—4 gesagt. Jaim. br. I. 21 hat Ähnliches, hier werden aber drei Sthāṇus erwähnt.

34. *tad āhuḥ: kiṃdakṣiṇam etad yad agnihotram iti; sapakvaṃ ha vā agnihotrasya dakṣiṇā; yad ahaḥ pacati sā prātarāhutyai*

dakṣiṇā, yad rātriṃ pacati sā sāyamāhutyai; tad vā etad evaṃ na veditavyaṃ, pakvaṃ ha vā agnihotram, upastaraṇābhighāro ha vā eṣo 'gnihotrasya,[1] *yad ete catvāraḥ sruvā unnīyante; yad ahaḥ pacati tad agnihotraṃ; sa uttarām evam āhutim upastṛṇīte, pūrvayā sāyamāhutyābhighārayati; yad rātriṃ pacati tad agnihotraṃ (sa) uttarām eva sāyamāhutim upastṛṇīte, pūrvayā prātarāhutyābhighārayaty: uttarām evopastṛṇīte pūrvayābhighārayati. tad vā etad upastīrṇam abhighāritam agnihotraṃ; kāmaṃ tu haivaṃviduṣo 'gniṣu kṣīram ā ca siñced yadā kadā ca sma yantuhāva ca nejayed, upa ca nidadhyād, yathā haiva tat svayaṃhutam agnihotraṃ bhavati, tādṛk tat.*

Die schwierige Stelle, deren Text besonders am Schlusse sehr unsicher ist, wage ich nicht zu übersetzen.

35. *tad āhuḥ: kiṃdakṣiṇam evaitad yad agnihotram ity; ātmadakṣiṇaṃ ha vā etad yad agnihotraṃ; yad ahar āyur eti, sā prātarāhutyai dakṣiṇā, yad rātrim āyur eti, sā sāyamāhutyai; sa ha nītiśarīro vipāpmā sarvāṅga ātmanvān agnihotraṃ hutam amuṣmin loke saṃbhavan saṃbhavati.*

‚Da sagt man: „Welchen Opferlohn hat das Agnihotra?" Der Opferlohn ist die eigene Person (des Opfernden): die Lebenszeit, die er während des Tages lebt, ist der Opferlohn der Morgenspende, die, welche er während der Nacht lebt, ist der Opferlohn der Abendspende. Mit einem . . . Körper, ohne böses Geschick, mit allen Gliedern, mit dem Rumpfe in jenem Raume zum geopferten Agnihotra werdend, entsteht er.'

Was bedeutet *nītiśarīra*? Meine Übersetzung der Schlußworte ist nicht sicher.

36. *tasya kā gatiḥ kā pratiṣṭheti. tad āhuḥ: satyaṃ caiva gatiḥ śraddhā (ca) prati(ṣṭheti; sa) nu ha (satya)ṃ ca vadati śra(c caiva) dhatte; tasya nu haitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānenā-; 'tha yo 'nṛtaṃ ca vadati (na) śraddhatte, no haivāsyaitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānena; tasmān nu ha satyaṃ caiva vivadiṣec chrac ca dadhīta.*

---

[1] *eṣāgniho°* die Hs.

Auch diese Stelle bleibt besser unübersetzt, besonders wegen der Deutung des Wortes *anvākhyāna*, das auf eine nicht mehr anwesende Stelle zurückzudeuten scheint.

37. *idaṃ vā anvāhū: raudraṃ gavi, vāyavyam upasṛṣṭam, āśvinaṃ duhyamānaṃ, saumyaṃ dugdhaṃ, vāruṇam adhiśritaṃ, vaiśvadevā bhindavaḥ, pauṣṇam udantaṃ, sārasvataṃ viṣyandamānaṃ, maitraṃ śaro, dhātur udvāsitaṃ, bṛhaspater unnītaṃ, savituḥ prakrāntaṃ, dyāvāpṛthivyaṃ hriyamāṇam, aindrāgnam upasannam, agneḥ pūrvāhutiḥ, prajāpater uttarai-, 'ndraṃ hutam (iti); tad vā etat saptadaśam agnihotraṃ, saptadaśo vai vājapeya(s, ta)sya saptadaśa stotrāṇi. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān agnihotraṃ (juhoty, ubhāv eva lokāv abhi)jayati yaś cāgnihotrahuto yaś ca vājapeyayājino, 'tha ya evaṃ vidvān vājapeyena yajata, ubhāv eva lokāv abhijayati yaś ca vājapeyayājino yaś cāgnihotrahutaḥ.*

‚Da sagt man nachträglich: „Dem Rudra gehört es (d. h. das Agnihotra, die Milch, die beim Agnihotra geopfert wird) in der Kuh; dem Vāyu, wenn hinzugelassen (d. h. wenn das Kalb zur Mutterkuh hinzugelassen wird, um die Milch ins Fließen zu bringen); den Aśvins, wenn es gemolken wird; dem Soma, wenn es gemolken ist; dem Varuṇa, wenn es aufs Feuer gesetzt ist; den Allgöttern gehören die Tropfen; dem Pūṣan gehört es, wenn es (während des Kochens) emporsiedet; der Sarasvatī, wenn es überfließt; dem Mitra gehört die auf der gekochten Milch befindliche Haut; dem Dhātṛ gehört es, wenn és vom Feuer entfernt ist; dem Bṛhaspati, wenn es aufgegossen ist; dem Savitṛ, wenn es fortgeschritten ist (d. h. wenn man beginnt, es zum Āhavanīya hinzubringen); Himmel und Erde gehört es, wenn es hingebracht wird; Indra und Agni, wenn es in der Nähe (des Āhavanīya) hingestellt ist; dem Agni gehört die erste Spende; dem Prajāpati die zweite; dem Indra, wenn es geopfert ist.“ Dies ist das siebenzehn enthaltende Agnihotra; siebenzehn umfaßt der Vājapeya, er hat ja siebenzehn Stotras. Wer für einen, der solches wissend das Agnihotra verrichtet, solches wissend es darbringt, ersiegt die beiden Räume, sowohl den, welcher dem Agnihotraopferer, wie den, welcher dem Vājapeyaopferer zukommt. Und wer solches

wissend den Vājapeya verrichtet, ersiegt die beiden Räume, sowohl den des Agnihotraopferers, wie den des Vājapeyaopferers.‘

Die Stelle, zu welcher hier das Anvākhyāna gegeben wird, ist TBr. II. 1. 7. Am Ende kommt unserer Stelle Jaim. br. I. 21 nahe.

38. . . . *atha yāṃ daśamīṃ juhoti, prajāpater haiva tayā sarvatobhadraṃ nāma lokaṃ jayati. tad āhuḥ: katamaḥ sa prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma loka iti. yato ha vā eṣā devatā vidyotate, yataḥ stanayati, yato varṣati, tato bhadraṃ jāyata, eṣa ha vai prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma loka, etaṃ ha vai taṃ prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma lokam jayati.*

39. *āruṇā u ha vai pūrve śrotriyā brahmacaryaṃ samūṣire yat kauṣītakir yad vājasaneyas; tān hāruṇir divā śayyāyāṃ papraccha: kiṃ (va) eko ʾgnihotraṃ veda, kim ekaḥ, kim eka iti. (atha) haika uvā(ca: mukha)m evaitad yat samid, annasyaitad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhoty athottarāṃ, yathā mukhe ʾnnam aśitaṃ dhinoti, tad bhogāya bhavati, tādṛk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhoti, yathā kṣaṇvākarṇavānuṣiñcyāt, tad enaṃ hiṃsyāt, tādṛk tat; tasmān nu haite samīcī eva hotavye ity. atha haika uvāca: yonir eṣā yat samid, retasa etad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhoty athottarāṃ, yathā yonau retaḥ siktaṃ prajāyate, tad bhogāya bhavati, tādṛk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhoti, yathāyonau retaḥ siktaṃ parāsicyeta, tad amuyaiva bhavati, tādṛk tat; tasmān nu haite samīcī eva hotavye ity. atha haika uvāca: naur evaiṣā yat samid, yajamānasyaitad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhoty athottarāṃ, yathā dakṣiṇena padā nāvam adhiṣṭhāyāthottareṇānvārohati, sainaṃ svasty eva gamayet, tādṛk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhoti, yathā dakṣiṇena padā nāvam adhiṣṭhāyāthottareṇa vibhraṃśeta, sa etena paryābhavet t(ādṛk t)at; tasmān nu haite samīcī eva hotavye ity. atha hāruṇir uvācai-: ʾvam u ha yūyam upādhvā, atha ha vayam upāsmahe: suvargam eva lokaṃ pūrvayāhutyābhijayāma, prajāyāṃ paśuṣv asmin loka uttarayā pratitiṣṭhāmety; āruṇino ha vai jaghanyena pūrveṣāṃ śrotriyāṇāṃ pratikrāntam, ubhau hi sa lokāv aved imaṃ cāmuṃ ca.*

‚Bei Āruṇi wohnten einst als Schüler einige Gelehrte der früheren Zeit, wie Kauṣītaki und Vājasaneya. Die fragte einst Āruṇi während der Ruhepause am Tage: „Als was kennt einer von euch das Agnihotra, als was ein zweiter, als was ein dritter?“ Da sagte einer: „Das Scheit ist der Mund, die Spende vertritt die Nahrung. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob die im Munde gegessene Speise sättigt und so zum Nutzen gereicht. Wenn er aber die zweite Spende abseits (vom Scheite) ausgießt, so ist dies als ob er nachher . . . eingösse und so ihn verletzte. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Da sprach ein zweiter: „Das Scheit ist die Vulva, die Spende vertritt den männlichen Samen. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob der in die Vulva ausgegossene Same sich fortpflanzt und so zum Nutzen gereicht. Wenn er aber die zweite Spende abseits ausgießt, so ist dies als ob der in eine Nichtvulva ausgegossene Same weggegossen würde und verloren ginge. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Da sprach ein dritter: „Das Scheit ist ein Boot, die Spende vertritt den Opferherrn. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob er mit dem rechten Fuße das Boot betritt und dann mit dem linken es ersteigt, so daß ihn das Boot heil hinüberbringt. Wenn er aber die zweite Spende abseits ausgießt, so ist dies als ob er erst mit dem rechten Fuße das Boot beträte, dann mit dem linken fehl träte und dadurch sich umdrehen (und ins Wasser versinken) würde. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Jetzt sprach Āruṇi: „In dieser Weise sollt ihr es betrachten. Ich aber betrachte es so: den Himmelsraum hoffe ich durch die erste Spende zu ersiegen, und durch die zweite Spende festen Stand in Nachkommen und Vieh in dieser Welt zu erreichen.“ Da fielen die Gelehrten der früheren Zeit dem Āruṇi, der zuletzt geredet hatte, bei, denn dieser kannte die beiden Räume: diesen Raum und jenen.‘

In grammatischer Hinsicht ist *yat* (am Anfang) merkwürdig,

das ich durch ,wie' übersetzt habe; ferner *anuṣiñcyāt* statt des gewöhnlichen *anuṣiñcet*, vgl. Acta Orientalia II, S. 152; (*a*)*kṣaṇvākarṇav*(*ā*) ist undeutbar. Die Konstruktion des Schlußsatzes, wo *āruṇino* aus *āruṇinā u* kontrahiert zu sein scheint, ist schwierig; meine Übersetzung ist nur ein Versuch. Zur Sache ist zu bemerken, daß das Sūtra sagt: *uttara uttarām āhutiṃ juhoti*, wo *uttare* mit *uttarārdhe* gleichzusetzen ist. Nach der Vyākhyā steht dadurch das Sūtra im Einklang mit der Ansicht des Āruṇi: *āruṇipakṣo 'trācāryeṇāmnātaḥ, kauṣītakyādīnāṃ tu yatnāt samidhy eva dvayor āhutyor homaḥ.* Es ist aber nicht recht deutlich, wie eigentlich die Ansicht des Āruṇi sich von der der anderen unterscheidet.

40. *janako ha vaideho vājasaneyaṃ papraccha: yad adhvaryo payo na syāt, kenāgnihotraṃ juhuyād ity; adbhiḥ samrāḍ ity; atho yad āpo na syuḥ, kenāgnihotraṃ juhuyād ity; oṣadhībhiḥ samrāḍ ity; atha yad oṣadhayo na syuḥ, kenāgnihotraṃ juhuyād iti; vanaspatibhiḥ samrāḍ ity; atha yad vanaspatayo na syuḥ, kenāgnihotraṃ juhuyād iti; satā ca samrāḍ asatā cety; atha yat sac cāsac ca na syātāṃ, kenaivāgnihotraṃ juhuyād iti hovācā-; 'tipaṇḍita eva manyase . . . vaitasmāt sarvasmāj janitor, athāgnihotram āhuyata iveti; tad vāva bhagavo vividiṣāṇīti;*[1] *sa vai tarhītthaṃ nedīyo nyāsarpeti; sa ha*[2] *nyā(sa)sarpa; taṃ hovācā-: 'ditya eva samrāḍ asau sāyam ahūyata*[3] *. . . na āditye prātas; tan nu ha sāyaṃ juhuyād: a(gnir jyotir jyotir agnir ā)dityaṁ svāhe(ti); prātar juhuyāt: sūryo jyotir jyotiḥ sūryo 'gniṁ svāheti; tad etan na kuryād itarasmin vidyamāne.*

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 3. 1 und Jaim. br. I. 19 (im J. A. O. S. XXIII, S. 329). Leider ist das Stück am Ende zu sehr verstümmelt, um eine Übersetzung zu ermöglichen.

Aus dem Anvākhyāna zum Paśubandha.

41. *tad āhur: adhvaryo, yad yad eva dve rūpe ma . . . bhavaty, athāsya devā yajñam āgacchanty, athāsya havir aśnanti; dīkṣito 'nyad bhavati, mānuṣam asyānyad rūpaṃ bhavati. vratopeto vā anyad*

---

[1] ? *vividuṣāṇīti* die Hs. [2] *sa* die Hs. [3] L. *āhūyeta* ?

bhavati, mānuṣam asyānyad rūpaṃ bhavati. dīkṣitaṃ paśubandhena yājayasī3 vratopetā3m iti. sa yad brūyād: dīkṣitam iti, kvainam etad adidīkṣa ity evainam etat sarvam avabhṛthād anudṛbhed; atha yad brūyād: vratopetam iti-, 'ṣṭiṃ vai tarhi paśubandhaṃ akar, vy enam akṛkṣathā iti ha brūyād. eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo vratam upanayati; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa u vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo 'paḥ praṇayati; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, ya ājyabhāgau yajati; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo 'nvāhāryam āharati; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa u ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yaḥ phalīkaraṇahomaṃ karoti; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo viṣṇukramān kramate; yatheṣṭyāṃ paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk (tad); tāni vai sapta. — tad āhur: adhvaryav, iṣṭiḥ paśubandhā3 mahāyajñā3 iti. mahāyajña ity eva brūyād; eṣa ha vā añjassavāhām,[1] *eṣa ha vai ṣaḍḍhotāñjassavo: 'dhvaryuś ca pratiprasthātā ca brahmā cāgnīc ca hotā ca maitrāvaruṇaś cety etair ha vā eṣa ṣaḍḍhotāñjassavaḥ; sa yatrādo 'gniṃ praharati, tat sa ṣaḍḍhotāram anudrutya juhoty ekāṃ . . . kṛtvāhutiṃ pañca vā pāhnaitasya*[2] *dīkṣā. — tad āhur: adhvaryo, yad enam etad adidīkṣo, no vai dīkṣitasyānavabhṛtho 'vakalpate. kvainam avabhṛtham avanayiṣyasīti; sa yatrādo hṛdayaśūlena caranti, sa haitasyāvabhṛtho. — madhuko ha smāha paiṅgyo: visomena ha vā eke paśubandhena yajante, sasomenaika iti. tṛtīyasyām ito divi soma āsīt; taṃ gāyatry āharat, tasya parṇam acchidyata, tat parṇo 'bhavat, tat parṇasya parṇatvaṃ; te devā abrūvan: ka etaṃ somāṃśum anveṣyati, kasyaiṣa somapītho bhaviṣyatīti; sottaravedir abravīd: ahaṃ ca paśubandhaś ceti; tau saṃvidānāv etaṃ somāṃśum anvaitāṃ; tayor eṣa somapīthas; tasmād yatra kva ca paśur ālabhyate, tad eṣā nyupyata uttaravedir; eṣa ha vai visomena paśubandhena yajate, yo 'nyaṃ pālāśāt paśubandhayūpaṃ kurute. sa vareṇottaravediṃ vyardhayati vareṇa paśubandhaṃ; tāv enaṃ vareṇa vyṛddhau*

---

[1] Verdorben. [2] Verdorben, vgl. ŚBr. XI. 7. 2. 6.

vareṇa vyardhayataḥ; sa iṣṭvā pāpīyān bhavaty; athaiṣa sasomena paśubandhena yajate, yaḥ pālāśaṃ paśubandhayūpaṃ kurute; sa vareṇottaravediṃ samardhayati vareṇa paśubandhaṃ; tāv enaṃ vareṇa samṛddhau vareṇa samardhayataḥ; sa iṣṭvā vasīyān bhavati; tasyaiṣa eva homo yad enam etad anupraharati.

In diesem Brāhmaṇa wird die Frage erörtert, ob der Paśubandha eine Iṣṭi sei oder nur als ein Teil des Opfers auftreten soll. Die Handlungen einer Iṣṭi werden denen des Paśubandha gleichgesetzt, so daß die Iṣṭi als eine Art Paśubandha anzusehen sei. Damit ist ŚBr. XI. 7. 2. 1 zu vergleichen. Darauf wird der Paśubandha einem großen Opfer, einem verkürzten Somaopfer, gleichgesetzt, vgl. ŚBr. l. c. 2, 6 und 7. Zum letzten Stück vgl. ŚBr. l. c. 8; das ältere Brāhmaṇa hierin ist TBr. III. 2. 1. 1 bis *tat parṇasya parṇatvam.*

42. *idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajā asṛjata, tāḥ sṛṣṭā yathādevataṃ vyāyan: sūryaṃ ha smaivāsāṃ cakṣur gacchati, vātaṃ prāṇo, 'nnam apāno, lokaṃ[1] mano,[1] 'ntarikṣam ātmā, diśaḥ śrotram, aṅgiraso 'ṅgāni, maruto hṛdayam, apo retaḥ, pṛthivīṃ śarīraṃ, sarasvatīṃ vā(k) . . . sa aikṣata prajāpatiḥ: ko nu me 'nena sṛṣṭena bhogo, yad itthaṃ na saṃbhavantīti; sa tapo 'tapyata; sa tapas taptvaitaṃ paśubandham apaśyat, tam āharat, tenāyajata; tasyaikādaśabhir evāvadānair ekādaśa devatā niravādayata, tā asyemā devatās tṛptāḥ prītā yathālokaṃ vyāyan; tato hemāḥ prajāḥ saṃbabhūvur. — mānasīnena paśubandhena yajetety āhus, tathā sātmā sāṅgaḥ satanuḥ saprāṇaḥ sakakathaḥ saṃbhavan saṃbhavati ya evaṃ veda. — tad āhuḥ: kim avadānānām avadānatvam iti; sa yad u haibhir etā devatā niravādayata, tad avadānānām avadānatvaṃ; sa yatho haibhir etā devatā niravādayataivam u haibhir evaṃvid yajamāna imāṃl lokān niravadayate.*

‚Da sagt man nachträglich: „Prajāpati erschuf die Geschöpfe; diese gingen, als sie erschaffen waren, auseinander, jeder Teil zu seiner Gottheit: in die Sonne ging immer ihr Auge, in den Wind

---

[1] *lokamuno* die Hs.

ihr Aushauch, in die Speise (d. h. wohl den Reis) ihr Einhauch, in den Raum ihr Geist, in den Luftraum ihr Rumpf, in die Himmelsgegenden ihr Gehör, in die Angiras ihre Glieder, in die Maruts ihr Herz, in das Wasser ihr Same, in die Erde ihr Gebein, in Sarasvatī ihre Stimme. ... Da überlegte Prajāpati: „Welchen Nutzen habe ich von dieser Schöpfungstat, da sie auf diese Weise nicht zustandekommen?“ Er trieb Askese und erschaute den Paśubandha; diesen brachte er in Anwendung, damit verrichtete er den Gottesdienst; durch dessen elf Schnitte (des Opfertieres) fand er die elf Gottheiten ab. Da begaben sich, von ihm gesättigt und zufriedengestellt, diese Gottheiten jede zu ihrer Stelle zurück, und so kamen die Geschöpfe zustande. „Er soll den geistigen Paśubandha verrichten“, so sagt man, „wer solches weiß, der entsteht (in jener Welt) mit seinem Rumpfe, mit seinen Gliedern, mit seinem Körper, mit seinen Hauchen, mit seinem Kakatha“ usw.‘

Zu den elf Avadānas vgl. Schwab, Tieropfer, § 95 Anf. Das Wort *mānasīna* ist unbelegt. Zu *kakatha* vgl. Nr. 13.

43. *tad āhuḥ: kiṃdevatyena paśunā yajeteti. prājāpatyaḥ syād ity āhuḥ, prajāpatir vā etam agre ’bhyapaśyad iti. tad u vā āhur: āgneya eva syād, agnimukhā vai prajāpatiḥ prajā asṛjateti. tad u vā āhur: agnīṣomīya eva syād, agnīṣomābhyāṃ vā indro vṛtram ahann iti. tad u vā āhur: aindrāgna eva syād, indrāgnī vā anu sarve devā: aṣṭau vasava ekādaśa rudrā dvādaśādityā agniś cendraś cai-, ’te vai devate pārayiṣṭhe: yady ārto*[1] *yajate pārayata eva; tasmād aindrāgna eva paśuḥ syād ity eṣā nv eva paśoḥ sthitiḥ.*

‚Da sagt man: „Welcher Gottheit soll (beim selbständigen Tieropfer) das Tier dargebracht werden?“ „Es soll dem Prajāpati dargebracht werden, denn es war Prajāpati, der zuerst dieses Opfer erschaute.“ Da sagt man aber auch: „Es soll dem Agni dargebracht werden, denn Prajāpati hatte die Geschöpfe mit Agni als deren Mund erschaffen.“ Da sagt man aber auch: „Es soll Agni und Soma dargebracht werden, denn durch Agni und Soma tötete Indra

[1] *yadyārtyā* die Hs.

den Vṛtra.“ Man sagt aber auch: „Es soll Indra und Agni dargebracht werden, denn alle Götter stehen Indra und Agni nach: (es gibt ja) acht Vasus, elf Rudras, zwölf Ādityas und Agni und Indra; diese beiden (zuletzt genannten) Gottheiten sind die am meisten Rettenden, wenn er in Krankheit diesen opfert, so erretten sie ihn. Darum soll das Opfertier dem Indra-Agni geweiht sein, und dies ist die endgültige Bestimmung über die Art des Opfertieres.“‘

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 8. 3. 1 fgg. Daß Prajāpati zuerst den Paśubandha erschaut hatte, ist wohl oben in unserem Vādhūlabrāhmaṇa (Nr. 42) erwähnt, ich finde dies aber nicht im ŚBr., obgleich der Wortlaut von Nr. 43 hier derselbe ist. Ist dieses Vādhūla-anvākhyāna älter als das Śatapathabrāhmaṇa?

44. *athātaḥ prāyaścittīnām eva. sa yadi paśur upākṛtaḥ palāyeta, kā tatra prāyaścittiḥ, katham kuryād iti; vinaṣṭīr juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryaṃ te cakṣur gacchatu svāhā, sarasvatīṃ te vāg gacchatu svāheti; tam anupalāyya gṛhṇīyur, athainam ālabheta; yady u na gṛhṇīyur, anyam ālabheta; saiva tataḥ prāyaścittir. — atha yadi mriyeta, kathaṃ kuryād iti; vinaṣṭīr juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryaṃ te cakṣur gacchatu svāhā, sarasvatīṃ te vāg gacchatu svāheti; vinaṣṭīr hutvānyaṃ saṁsrāveṇābhighāryāthainaṃ śāmūlaṃ vā vihareyuḥ paceran vainat. — tad āhur: yady anyaṃ na vindet, kathaṃ kuryād iti. spṛtīr juhuyād ity āhus; tā vā etāḥ spṛtayo hūyante: sūryāt te cakṣuḥ spṛṇomi svāhā, sarasvatyās te vācaṃ spṛṇomi svāheti; spṛtīr hutvainaṃ saṁsrāveṇābhighārya,[1] taṃ yad ata eva mṛtam udañcaṃ karṣeyuḥ, paśukuṇapena hāsya śaveneṣṭaṁ syān, mṛtaṃ vai śavaṃ haranti; ya enaṃ tatra brūyāt: paśukuṇapena nvā ayaṃ śavenāyaṣṭa, kṣipre nvā imaṃ yajamānaṃ mṛtam udañcaṃ krakṣyantīti,[2] tathā haiva syāt; tam atraiva paryagni kuryāt, tasya paryagnikṛtasya vapām utkhidya tayā pracared; athainam aṅgaśaḥ saṃkṛtyodañcaṃ hareyur; vaiśvadevāni vāṅgāni, samāptenaivāsya paśuneṣṭaṃ bhavaty; evaṃ nu hāsyāpaśukuṇapena samedhenaiva paśuneṣṭaṃ bhavati.*

---

[1] Obwohl die Hs. hier keine Lücke hat, scheint doch etwas zu fehlen.

[2] *kṛṣantīti* die Hs.

Der Name *vinaṣṭi* zur Andeutung der Formeln *sūryaṃ te cakṣur gacchatu svāhā* usw. ist unbelegt. Ohne Zweifel sind von den Formeln nur die erste und die letzte erwähnt, die zweite sollte lauten: *vātaṃ te prāṇo gacchatu svāhā* usw., vgl. Nr. 42. Unbelegt ist die Zusammensetzung *anupalāyya*, das hier mit *anugamya* gleichwertig sein muß. Was *śāmūlam* bedeutet, ist mir unklar. Zu *samedha* (d. h. *sa-medha*) vgl. Ait. br. II. 8. 8.

45. *atha yadi yajamāna upatāpī syāt, kathaṃ kuryād iti. vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryam te cakṣur gacchatv asau svāhā, sarasvatīṃ te vāg gacchatv asau svāheti, yajamānasya nāmagrāhaṃ. sa yady api nīta iva bhavati, jīvaty evā-; 'tha yady abhicaret, kathaṃ kuryād iti. spṛtīr juhuyād ity āhus; tā vā etāḥ spṛtayo hūyante; sūryāt te cakṣuḥ (spṛṇomy asau svāhā, sarasva)tyās te vā(caṃ spṛṇo)my asau svāheti, yaṃ dviṣyāt tasya nāmagrāhaṃ; tam etāsu devatāsu vyutkrāntāsu yathā śuṣkaṁ sthāṇuṁ stṛṇvītaivam enaṁ stṛṇute, tājag ārtim ārchaty. — atha yady aṣṭāpadī syāt, kathaṃ kuryād iti. vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante ... svāheti; hutvā hutvaitaṃ garbhaṃ saṁsrāveṇābhighārayaty; etā(bhyo) vai devatābhyaḥ puruṣaḥ paśuḥ saṃbhavan saṃbhavati* usw.

nīta zu *nyeti*, vgl. *aṇimānaṃ nyeti*. Vgl. übrigens ŚBr. XI. 8. 4. 6.

46. *keśigṛhapatikānāṃ ha (samrāḍduhaṁ śārdūlo jaghāna; sa ha sasattriṇa u)vāca keśī: keha prāyaścittir iti; taṃ hocur: nāsti prāyaścittiḥ; khaṇḍiko 'yam audbhāriḥ prāyaścittiṃ veda; sa tu tubhyam etādṛk caiva kāmayate 'taś ca pāpīya iti; neti hovāca, saṃgrahītar ānaya me, yuṅdhi rathaṃ; yady u ha mā (mārayiṣyati, yajñaṃ) vikṛṣṭam anu (vikrakṣye; ya)dy u vai me vakṣyati, samāpsyāmīti.*[1] *(sa) hovācā-: 'mantraṇīyān vā anumantrayā iti; tān hāmantrayāṃ cakre; tān hovāca: yady u hāsmai vakṣyāmy, etasyaiveyaṃ prajā bhaviṣyati na mama, lokī tv ahaṃ bhaviṣyāmi; yady u (vā a)smai na vakṣyāmi, ma(mai)veyaṃ prajā bhaviṣyati nāmuṣya,*

---

[1] Jetzt muß das Stück, welches mit ŚBr. XI. 8. 4. 3—4 übereinstimmt, ausgefallen sein. Die Hs. zeigt aber keine Lücke.

lokī tv asau bhaviṣyati nāham iti. taṃ hocur: mā voco, bhagavo; 'yaṃ vāva loko rājanyabandhor iti. neti hovācā-, ('mūr vai) rātrayo bhūyasīr iti; tasmā u haitām eva prāyaścittim uvāca: vinaṣṭīr hutvānyāṃ saṁsrāveṇābhighārya tāṁ samrāḍduhaṃ kuruṣveti. sa haivaṃ cakāra; [tā] parābhūtā haivāpy adya khaṇḍikasyaudbhāreḥ prajā, athemāḥ keśinīr eva. sa yasya ha samrāḍduhaṁ śārdūlo hanyād anyena vā mṛtyunā mriyeta, vinaṣṭīr hutvānyāṁ saṁsrāveṇābhighārya tāṃ samrāḍduhaṃ kurvīta.[1] *saiva tataḥ prāyaścittiḥ.*

Da dieses Stück, mit einigen abweichenden Lesarten, im ŚBr. (XI. 8. 4) vorliegt, ist eine Übersetzung überflüssig. Es ist mir wahrscheinlich, daß die Rezension des ŚBr. die ältere ist; in unserem Anvākhyāna liegt eine gewisse Inkonsequenz vor, da in Khaṇḍika's Überlegung zuerst die Möglichkeit der Mitteilung der Gutmachung und darauf der entgegengesetzte Fall erwähnt werden, während in Keśins Überlegung zuerst die Möglichkeit gestellt wird, daß Khaṇḍika die Mitteilung nicht machen wird, und darauf der entgegengesetzte Fall. Das ŚBr. ist hier konsequent. — Übrigens scheint das erste *neti* (in Keśins Rede) verdächtig.

[1] Verbessert; *kuruṣveti* die Hs.

(Fortsetzung folgt.)

The catalogue of sciences in the Chāndogya-Upaniṣad (VII, 1, 2).

Paper read at the meeting of Het Oostersch Genootschap in Nederland, on the 6th of January, 1925.

By

B. Faddegon, Amsterdam.

Did I choose rightly in taking for the subject of my article a passage which I cannot translate? But who has translated it? Certainly Deussen and Hume have not done so. Moreover the Indian commentator has been a bad guide. He who tries to find a new way sets a good example.

R. E. Hume, whose name I have just mentioned and from whose hand a translation of Thirteen Upaniṣads appeared in 1921, renders the first two sections of the seventh book, first chapter, of the Chāndogya-Upaniṣad as follows:

1. *Om!* „Teach me, Sir!"—with these words Nārada came to Sanatkumāra.

To him he then said: „Come to me with what you know. Then I will tell you still further."

2. Then he said to him: „Sir, I know the Ṛgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda as the fourth, Legend and Ancient Lore (*itihāsa-purāṇa*) as the fifth, the Veda of the Vedas [i. e. Grammar], Rites for the Manes, Mathematics, Augury (*daiva*), Chronology, Logic, Polity, the Science of the Gods (*deva-vidyā*), the Science of Sacred Knowledge (*brahma-vidyā*), Demonology (*bhūta-vidyā*), Military Science (*kṣatra-vidyā*), Astrology (*nakṣatra-vidyā*), the Science of Snake-charming, and the Fine Arts (*sarpa-devajana-vidyā*). This, Sir, I know".

I should like to bestow a few words on Śaṃkara's commentary [1] before explaining why I think Hume's translation to be a failure.

As may be expected, Saṃkara does not give any commentary on the terms Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda and Atharvaveda; he only adds the noun *veda* after *caturtha*; the ellipse, he says, can be easily understood from the context. Neither does he comment on *itihāsa-purāṇa*, at least so it seems, but from the addition of *bhārata-pañcamānām* to the following *vedānām* we may conclude that by *itihāsa-purāṇa* he understands the popular epic.

The ‚veda of the vedas' according to Śaṃkara's commentary means grammar, for with the aid of grammar we learn the Ṛgveda, &c., divided as these texts are in *pada*-recensions, &c.

The three following accusatives are explained as coordinate terms, and so *pitrya* is interpreted as *śrāddha-kalpa*, the rites of the manes; *rāśi*, which generally means ‚multitude' and is technically used as a mathematical term (see the article in Monier Williams' Dictionary and his reference to Colebrooke) here has the signification of mathematics, *gaṇita*; finally *daiva* is supposed to be *utpāta-jñāna*, the knowledge of fate or the art of predicting calamities.

Of the three following terms Śaṃkara explains *nidhi* as ‚the knowledge of the receptacles, one of which is the great (or infinite) time'; since the Vaiśeṣika system describes *kāla* (time), *diś* (space) and *ākāśa* (the medium of sound) as the three receptacles of all material objects, Śaṃkara's explanation of *nidhi* refers to this system; and in accordance with this *vākovākya* is interpreted as *tarkaśāstra*, a synonym of *nyāya* or logic. And *ekāyana* in antithesis with the two terms mentioned is *nītiśāstra*, practical morals or worldly wisdom.

Further, since in section 4 of the same khaṇḍa, where our series of terms occurs in the nominative, we read *pitryo rāśir daivo nidhiḥ*, we are obliged to suppose that Śaṃkara took *pitrya* and *daiva* as adjectives with an implied *veda*, and *rāśi* and *nidhi* as a

---

[1] See the supplement.

kind of exegetical apposition to the same word, which construction, *rāśir vedaḥ*, could then be compared with *vidyā śastraṃ ca śāstraṃ ca*, as we read in the beginning of the Hitopadeśa.

Of the six terms which conclude the series and all end in *vidyā*, *devavidyā* or divine knowledge is interpreted by the commentator as *nirukta*, the explanation of Vedic words; the term *brahmavidyā*, evidently not read in the accusative singular, but in the plural, is explained as containing three of the six *vedāṅgas*, viz. phonetics, knowledge of the ritual, and metrics, and moreover the theory of altar-construction (explained in the Śulba-Sūtras). Further *bhūtavidyā* is said to mean *bhūtatantra*, the doctrine of spirits; *kṣatravidyā* is taken as *dhanurveda*, the science of archery; *nakṣatravidyā* as *jyotiṣa*, astronomy; *sarpa-devajana-vidyā* is considered to contain both *sarpavidyā* or *gāruḍa*, the science of poisons, and *devajanavidyā* or practical accomplishments, such as the art of the perfumer, the arts of dance, song and musical play, and the handicrafts.

If we analyse the interpretation of the whole passage, we shall see that the commentator has tried to find in the Upaniṣad-text all sciences known in his time:

1. the *śruti* or four divisions of Vedic tradition;

2. the *smṛti*, of which the Bhārata is mentioned by name;

3. the six *vedāṅgas*, of which we find explicitly mentioned grammar by the term *vedānāṃ vedaḥ*, word-interpretation by *devavidyā*, astronomy by *nakṣatravidyā*, whilst *brahmavidyā* comprises the three remaining *vedāṅgas*: phonetics, the science of rites and metrics. Śaṃkara himself adds to these the theory of altar-construction as a separate branch of study, and explains *pitrya* as *śrāddhakalpa*;

4. the philosophical systems, which are represented by the Vaiśeṣika and the Nyāya, to which *nītiśāstra* or practical wisdom is added;

5. mathematics or *gaṇita*;

6. medicine, which is represented by *gāruḍa* or knowledge of

poisons; for according to the lexicographer Hemacandra *gāruḍa* is synonymous with *viṣa-śāstra*;

7. the science of archery;

8. the science of omina and spirits;

9. the practical and fine arts, e. g. music and the mixing of perfumes.

The catalogue indeed here and there contains more than the series lectionum of a University; but, in my opinion, this very abundant completeness leads us to suspect that Śaṃkara had not at his disposal a trustworthy tradition, but only searched in the lumber-room of his fancy.

But, before entering further upon this question, let me use the material collected from Śaṃkara's commentary to explain my dissatisfaction with the way in which Hume has handled our Upaniṣad-passage. For, whereas we must not take it too much amiss in a theologian like the monk Śaṃkara not to have been all too particular with his comments on a passage which only seemed to be of secondary importance, our judgment must be different in the case of Hume, who could have used not only Deussen's translation, but also Böhtlingk's rendering of this Upaniṣad-text, and moreover could have found a rich store of information in the Petropolitan Dictionary.

The translations by Deussen and Hume, then, are full of serious caprices; when it pleases them, they accept Śaṃkara's interpretation without criticism, and when it does not, they alter or perhaps even misunderstand it. Thus they both simplify *mahākālādi-nidhi-śāstra* into *kālaśāstra* and accordingly translate: ‚Zeitrechnung', ‚Chronology', and whilst Śaṃkara interprets *devavidyā* as *nirukta*, ‚the explanation of Vedic words', they simply render ‚Götterlehre', ‚the Science of the Gods'.

And in agreement with this Hume as well as Deussen are satisfied with merely quoting Bṛh. Ār. Up. II, 4, 10; IV, 1, 2; IV, 5, 11, as parallel passages, although with the help of the Petropolitan Dictionary they could have easily found cognate Brāhmaṇa-passages.

But, before using in my argumentation one or two of these Brāhmaṇa-texts, you must allow me to stop for a moment at Bṛh. Ār. Up. II, 4, 10, which section is given in Hume's translation as follows:

‚It is—as, from a fire laid with damp fuel, clouds of smoke separately issue forth, so, lo, verily from this great Being (*bhūta*) has been breathed forth that which is Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, [Hymns of] the Atharvans and Angirases, Legend (*itihāsa*), Ancient Lore (*purāṇa*), Sciences (*vidyā*), Mystic Doctrines (*upaniṣad*), Verses (*śloka*), Aphorisms (*sūtra*), Explanations (*anuvyākhyāna*) and Commentaries (*vyākhyāna*). From it, indeed, are all these breathed forth.‘

In the comments given by Śaṃkara on this Upaniṣad-passage the total catalogue of sciences is explained in such a way that it only contains the Vedic Saṃhitās and Brāhmaṇas; thus the terms Ṛgveda, Yajurveda, &c., are limited to the collections of *mantras*, and the other terms indicate eight kinds of Brāhmaṇa-passages (*aṣṭavidhaṃ brāhmaṇam*). Thus *itihāsa* and *purāṇa* are legends and cosmogonies, narrated in the Brāhmaṇas; what kind of Brāhmaṇa-texts are understood by *devajanavidyā*, is not clear from Śaṃkara's information, or rather he seems to make a mistake; however the text which he quotes here will soon receive our attention; *upaniṣads* are Brāhmaṇa-formulae which recommend adorations or *upāsanas*; *ślokas* are verses found in the Brāhmaṇas and not used as *mantras*; *sūtras* are formulae which occur in the Brāhmaṇas themselves and summarize a result obtained; *anuvyākhyānas* (according to the second explanation of the term) are discussions which in some cases follow these summarizing formulae, and finally *vyākhyānas* are Brāhmaṇa-paraphrases of *mantras*.

It is easy to understand why Śaṃkara takes the catalogue of the Chāndogya-Upaniṣad as an enumeration of all human sciences and tries to explain the passage of the Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad as merely embracing the *śruti*; for in the case of the former Upaniṣad his aim is to show the extreme learnedness—in the human sense of the word—of the sage Nārada, who asked Sanatkumāra for instruction in the hope of receiving the true knowledge, the mystical in-

sight; and in the case of the latter Upaniṣad mention is only made of those sciences which are breathed forth (*niḥśvasita*) from the Being (*bhūta*).

From this ensues how imprudently Regnaud has reasoned in his Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Paris 1876 (p. 24 ff.), when he without hesitation accepted Śaṃkara's guidance and thereupon, without any reference to the context, already took the greater length of the catalogue in the Chāndogya-Upaniṣad as an argument for his theory that this Upaniṣad is posterior to the Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad.

It is now desirable for us to turn to the Brāhmaṇa-texts which prove that Śaṃkara's interpretation of our passage in the Chāndogya-Upaniṣad cannot be right.

In the first place Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 7, § 5 may be referred to. This section belongs to a couple of chapters which praise the Vedic study; here the merit of Vedic study is placed on a line with the merit of sacrifice. The passage, then, runs (ed. Weber, p. 867): *madhu ha vā ṛcaḥ; ghṛtaṃ ha sāmāny, amṛtaṃ yajūṃsi; yad āha vā ayaṃ vākovākyam adhīte, kṣīraudana-māṃsaudanau haiva tau.* Eggeling translates this as follows: ‚the *ṛg*-texts, truly, are honey, the *sāman*-texts ghee, and the *yajus*-texts ambrosia; and, indeed, when he studies the dialogue that (speech and reply) is a mess of milk and a mess of meat.' The comparison of *vākovākya* with oblations of milk and meat shows that *vākovākya* is understood here as a dvandva and that Eggeling correctly translates it as ‚speech and reply'. Further from what we know in general about the age of the oldest Upaniṣads we may conclude that *vākovākya* in the Chāndogya-Upaniṣad cannot yet have signified logic, since this science was developed many centuries later as an outcome of the technical art of philosophical discussion, but that this word here still must have had the general meaning of dialogue, and metaphorically ability and smartness in debating.

But not only the word *vākovākya* in the Chāndogya-Upaniṣad was incorrectly explained by Śaṃkara, as *tarkaśāstra*, his inter-

pretation of *devajanavidyā* as practical and fine arts can no more be maintained. We are immediately struck by the fact that he himself explains this word differently in the parallel passage of the Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad. But there is more to be said. Śaṃkara, namely, gives the latter explanation in the form of a reference to the Śatapatha-Brāhmaṇa, viz. to a passage which contains a description of the *pāriplavam ākhyānam,* the ‚revolving legend', as recited on the occasion of the horse-sacrifice (XIII, 4, 3, § 10).

When we consult this Brāhmaṇa-passage in its totality, we arrive at the following conclusions:

1. that the term *devajanavidyā* must have had the same meaning in the Chāndogya-Upaniṣad as in the Śatapatha-Brāhmaṇa;

2. that very probably there exists a rather narrow historical relation between the two passages with which we are now dealing.

Before explaining these two points in detail let me remind you that in the *aśvamedha* the preparations which precede the immolation of the victim cover a whole year; during that time the animal, protected by an armed escorte, is grazing and roaming, as it is supposed, at random; and meanwhile throughout the whole year at the prince's court the ‚revolving legend' is being recited in 36 repetitions, each taking up ten days. In a row from north to south the hotar, the sacrificing king, the brāhmaṇa and the udgātar seat themselves, and opposite to them in the east sits the adhvaryu. The recital, now, which takes place every day is introduced by a dialogue in the form more or less of a refrain between the adhvaryu and the hotar. For the first day, for instance, this dialogue runs as follows (Eggeling, S. B. E., vol. XLIV, p. 361):

The Adhvaryu calls upon (the Hotar) saying: „Hotar, recount the beings; raise thou this sacrificer above the beings."

Thus called upon, the Hotar, being about to tell the Pāriplava Legend, addresses (the Adhvaryu): „Adhvaryu!"

„Havai hotar!" replies the Adhvaryu.

„King Manu Vaivasvata" [the hotar] says; „his people are Men, and they are staying here"—householders unlearned in the

scriptures have come thither, it is these he instructs—„the ṛc (verses) are the Veda; this it is"; thus saying let him go over a hymn of the Ṛc, as if reciting it.

In the same way on the second day the Yajurveda is referred to the Manes, whilst old people represent these Manes and the hotar goes over one chapter (*anuvāka*) of the Yajurveda.

So then the texts, sciences or arts mentioned for these ten days are the following: 1. the *Ṛgveda*, 2. the *Yajurveda*, 3. the *Atharvāṇa Veda*, 4. the *Aṅgirasa Veda*, 5. the *sarpavidyā* or knowledge about the snakes, 6. the *devajanavidyā* or knowledge about mythical beings, 7. *māyā* or magic, 8. the *itihāsa*, 9. the *purāṇa*, and 10. the *Sāmaveda*.

Each of these branches of literature or science is connected with one class of beings in the universe, and this class of beings is represented in a prescribed way before the spectators. Thus the ceremony and formula to be performed and recited by the hotar on the sixth day is described as follows (l. l., p. 367):

„King Kubera Vaiśravaṇa" he says; „his people are the *rakṣas* and they are staying here";—evildoers, robbers have come thither; it is these he instructs;—„the *devajanavidyā* (demonology) is the Veda; this it is"; thus saying, let him go over one section (*parvan*) of the *devajanavidyā*, as if he were reciting it.[1]

When thus in the Brāhmaṇa, but more extensively than I can relate, the agenda of the ten recital-days are summed up, the passage is closed with the following section:

[In telling] this revolving legend, he tells all royalties, all regions, all Vedas, all gods, all beings; and, verily, for whomsoever the hotar, knowing this, tells this revolving legend, or whosoever even knows this, attains to fellowship and communion with these royalties, gains the sovereign rule and lordship over all people, secures for himself all the Vedas, and, by gratifying the gods, finally establishes himself on all beings.

[1] *Devajana* is, as it seems from this passage, a euphemistic expression for *rakṣas*.

Thus the science of the hotar concerning the significance of the recital of the ‚revolving legend‘ has four results; it gains for the prince sovereignty over all people, the blessings of the Veda, the favour of the gods, and power over all beings.

Now after this digression, to return to our argumentation, we see that in the Upaniṣad as well as in the Brāhmaṇa the *devajana-vidyā* is spoken of in close connexion with the *sarpavidyā;* in both places, therefore, the word must have the same meaning; and this conclusion is moreover strengthened by the fact that in the thirtieth book, 8th verse, of the Vājasaneya-Saṃhitā the *sarpas* and *devajanas* are mentioned in one dvandva.

Further, we are justified in surmising that our two passages, of the Chāndogya-Upaniṣad and the Śatapatha-Brāhmaṇa, are historically connected; for not only are the four *vedas*, the *itihāsas* and *purāṇas* summed up together in both places, but also the four consequences which the hotar's knowledge brings about for the prince, namely sovereignty over all people, the blessings of the Veda, the favour of the gods, and the power over all beings, correspond with the *kṣatravidyā*, the *brahmavidyā*, the *devavidyā* and the *bhūtavidyā*, mentioned in the Upaniṣad. We can hardly suppose that an agreement in so many respects is merely an outcome of chance.

So far my argumentation has taken this course: from the exaggerated completeness which Śaṃkara tries to find in the catalogue of sciences of the Chāndogya-Upaniṣad I have concluded that probably his interpretation does not rest on a trustworthy tradition, but only on his fanciful theology. Then, with the aid of parallel texts, I have proved that indeed for the terms *vākovākya* and *devajanavidyā* his interpretations are untrustworthy. This research has led me to suppose a historical connexion between the *pāriplavam ākhyānam* as described in the Śatapatha-Brāhmaṇa, and our Upaniṣad-passage.

Now turning to the detailed interpretation of our text let me remark that Śaṃkara does not merely interpret the words *vākovākya* and *devajanavidyā* wrongly, but also the manner in which he gram-

matically construes the four terms *pitrya*, *rāśi*, *daiva*, and *nidhi* is extremely forced; first *pitrya* is supposed to be an adjective with an implied noun *veda*; then *rāśi* is taken as an exegetical apposition to this noun; again *daiva* is an adjective, &c. Therefore Böhtlingk was undoubtedly right in taking *pitrya* as an adjective with *rāśi* and *daiva* as an adjective with *nidhi*. Under this *pitrya rāśi* we then must understand *pitṝṇāṃ rāśiḥ*, the ‚host of fathers'; and *daiva nidhi* cannot be anything else than the ‚divine treasures', treasures which the gods watch over and distribute. If we now want to understand these expressions in the context in which they are used, then we must allow that Śaṃkara was right or nearly right in one respect, and that both expressions are exegetical appositions with an implied *vidyā* or *śāstra*, or more correctly that sciences are here denominated with the names of their objects. Thus *pitrya rāśi* and *daiva nidhi* are sciences which bear on ‚the host of fathers' and ‚the divine treasures'. And in order again to give a sense to these formulations we have to remember the primitive animistic significance once attributed to science, conceptions such as we have met with in the Śatapatha-Brāhmaṇa, where the hotar's science was said to conquer on behalf of the sacrificer the favour of the gods, the sovereignty over subjects, &c., and such as we may recognize in our passage in the terms *devavidyā*, *kṣatravidyā*, &c.

So our critical and analytical examination gradually leads up to a positive interpretation of our difficult passage. One word, however, has not yet been considered: what does *ekāyana* mean? The Petropolitan Dictionary gives as its meaning in the Brāhmaṇa-literature ‚Vereinigungspunkt'; e. g. *sarvāsām apāṃ samudra ekāyanam*, which signification has no sense in our passage; then the Dictionary quotes Indian lexicographers, who mention the meaning ‚Sammelpunkt aller Gedanken'; and finally the word is given as occurring in the epic with the meaning of ‚das Aufgehen in Einem, Einheitslehre'; now in one of the quoted Mahābhārata-verses it is said that whosoever applies himself to this *ekāyana*, will gradually attain emancipation: *yaḥ syād ekāyane līnaḥ . . ., sa tīrṇo bandhanād bhavet.*

Since in our passage it is just this knowledge which Nārada lacks and tries to acquire from Sanatkumāra, this interpretation is likewise excluded. So the word in our passage stands isolated in its meaning. If I may guess, I should take the word in antithesis with *vākovākya* and explain: ‚the going by oneself, monologue, uninterrupted recital or exposition.'

Finally summarizing both what is certain and uncertain I arrive at the following interpretation:

Ṛgveda, Yajurveda, &c. indicate the four main branches of Vedic tradition, without any limitation;

vedānāṃ vedaḥ is grammar, or rather the science of Vedic interpretation, i. e. the six *vedāṅgas;*

pitrya rāśi is a science which assures us the favour of ‚the host of fathers',[1] and *daiva nidhi* is a science by which we share in the divine treasures, in the wealth which according to the mythological conception of the epic is guarded by God Kubera;

vākovākya is smartness in debate; *ekāyana* proficiency in uninterrupted exposition;

devavidyā is a science in the magical-mystic sense of the word, by which science the possessor forces the gods to be benevolent; *brahmavidyā* makes us share in the privileges of the *brahman*-rank; *bhūtavidyā* gives power over the beings; *kṣatravidyā* bestows on its possessor the advantages of the *kṣatriya*-rank; the *nakṣatra-vidyā* wins the favour of the lunar mansions; *sarpa-* and *devajana-vidyā* avert the dangers of snakes and mythical beings (*rakṣas*).

All these explanations, as I may point out, rest on the one fundamental idea that the notion of science in this Upaniṣad-text still possesses a primitive animistic meaning; to know a thing, or even to know the name of a thing implies power over the thing. Not the subtle theology of a Śaṃkara, but the ethnological psychology of a Tylor is able to explain this old Upaniṣad-passage.

---

[1] E. Washburn Hopkins, Epic Mythology (Strassburg 1915), p. 33, mentions cases in which the Fathers grant wishes.

Have I not been too confident in this conclusion, at least when I think of the mood in which I began this article? At all events I shall add to it a final remark and draw the attention to another characteristic which in my opinion rather pleads for its correctness, but may rouse a doubt in others. The whole of our passage, then, appears to be a pompous accumulation of pleonasms; indeed Nārada could have answered Sanatkumāra's question in this simple way: Sir, I have studied the whole Vedic literature with its appendixes and auxiliary studies; but in lieu of this he answers: Sir, I have studied the Ṛgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda, the itihāsas and the purāṇas, the interpretation of these Vedas, the art of gaining the favour of the Manes and the liberality of the gods, the cleverness of arguing in dialogue and monologue, the art of winning the gods over to my side, the science which adorns the priest, the science which gives power over all that is, the science by which the priest confirms the prince's sovereignty, a science, I say, not only in support of sovereignty (*kṣatra*), but a science too which rules the stars (*nakṣatra*), the snakes and the mythical beings. And Sanatkumāra, thereupon, treats the pedant rightly by his answer: Why, Sir, all this is merely a name.

Supplement.

Chānd. Up. VII, 1, 2 (Bibl. Ind. Edition, p. 474).

Sa hovācargvedaṃ bhagavo 'dhyemi yajurvedaṃ sāmavedam ātharvaṇaṃ caturtham, itihāsapurāṇaṃ pañcamaṃ, vedānāṃ vedaṃ, pitryaṃ rāśiṃ daivaṃ nidhiṃ vākovākyam ekāyanaṃ, devavidyāṃ brahmavidyāṃ bhūtavidyāṃ kṣatravidyāṃ nakṣatravidyāṃ sarpa-devajanavidyāṃ, etad bhagavo 'dhyemi.

Commentary.

Sa hovāca *nārada* ṛgvedaṃ bhagavo 'dhyemi *smarāmi; ,yad vettha' iti vijñānaspaṣṭatvāt; tathā* yajurvedaṃ sāmavedam ātharvaṇaṃ caturthaṃ *vedaṃ, vedaśabdasya prakṛtatvād*; itihāsapurāṇaṃ pañcamaṃ *vedaṃ;* vedānāṃ *bhāratapañcamānāṃ* vedaṃ *vyākaraṇam ity arthaḥ; vyākaraṇena hi padādivibhāgaśa ṛgvedādayo jñāyante;—*

pitryaṃ *śrāddhakalpaṃ;* rāśi[ṃ] *gaṇitaṃ;* daivam *utpātajñānaṃ;* — nidhiṃ *mahākālādi-nidhi-śāstraṃ;* vākovākyaṃ *tarkaśāstram;* ekāyanaṃ *nītiśāstraṃ;* — devavidyāṃ *niruktaṃ; brahmaṇa ṛg-yajuḥ-sāmākhyasya vidyā* brahmavidyā[ḥ] *śikṣā-kalpa-[c] chandaś-citayas, tāḥ;*[1] bhūtavidyāṃ *bhūtatantraṃ;* kṣatravidyāṃ *dhanurvedaṃ;* nakṣatravidyāṃ *jyotiṣaṃ;* sarpadevajanavidyāṃ *sarpavidyāṃ gāruḍaṃ devajanavidyāṃ gandhayukti-nṛtyagītavādyaśilpādi-vijñānāni.*

Bṛh. Ār. Up. II, 4, 10 (Bibl. Ind. Edition, p. 455).

Sa yathārdrendhāgner abhyāhitāt pṛthag dhūmā viniścaranty, evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya ni[ḥ]śvasitam etad, yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasa, itihāsaḥ purāṇaṃ, vidyā, upaniṣadaḥ, ślokāḥ, sūtrāṇy, anuvyākhyānāni, vyākhyānāny, asyaivaitāni sarvāṇi ni[ḥ]śvasitāni.

Commentary.

Yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasaś *caturvidhaṃ mantrajātam,* itihāsa *ity urvaśīpurūravasoḥ saṃvādādir, 'urvaśī hāpsarā' ity-ādi brāhmaṇam eva* (Śat. Br. XI, 5, 1, 1): purāṇaṃ *'asad vā idam agra āsīd' ity-ādi* (Śat. Br. VI, 1, 1, 1): vidyā *'devajanavidyā vedaḥ, so 'yam' ity-ādir* (Śat. Br. XIII, 4, 3, 10); upaniṣadaḥ *'priyam ity etad upāsīta' ity-ādyāḥ* (Bṛh. Ār. Up. IV, 1, 3); ślokā *brāhmaṇaprabhavā mantrās, 'tad ete ślokā' ity-ādayaḥ* (passim, e. g. Bṛh. Ār. Up. IV, 3, 11; Śat. Br. XI, 5, 5, 12); sūtrāṇi *vastu-saṃgraha-vākyāni vede, yathā 'ātmety evopāsīta' ity-ādīny* (Bṛh. Ār. Up. I, 4, 7); anuvyākhyānāni *mantra-vivaraṇāni;* vyākhyānāny *arthavādāḥ.*

Atha vā vastu-saṃgraha-vākya-vicāraṇāny anuvyākhyānāni, *yathā caturthādhyāye* (Bṛh. Ār. Up. I, 4) *'ātmety evopāsīta' ity asya* (§ 7), *yathā vā 'anyo 'sāv, anyo 'ham asmīti na sa veda, yathā paśur evam' ity* (§ 10) *asyāyam evādhyāyaśleṣaḥ. Mantravivaraṇāni* vyākhyānāni.

Evam aṣṭavidhaṃ brāhmaṇam. Evaṃ mantra-brāhmaṇayor eva grahaṇam.

---

[1] The sciences of Holy Tradition are called Phonetics, Ritual, Metrum, Altar-construction, those [I have studied].

On Hindu Chronology IV.

Decimal Tables for calculating the exact moments of beginning of mean and true tithis, karaṇas, nakṣatras and yogas, according to the Sūrya-Siddhānta; together with some miscellaneous notes on the subject of Hindu Chronology.

By

W. E. van Wijk, Rotterdam.

23. A *tithi* is the time which the moon needs to travel 12° from the sun. There are therefore 30 tithis in each lunation, the first beginning at the moment of new-moon. A mean lunation is a period of 29.5305879460717 ... mean civil days, and the duration of a mean tithi is therefore $^1/_{30}$ th part of this amount viz. 0.98435293 .. days. This result is identical with that which may be calculated from S. S. I, 37, which says that there are 1603000080 lunar tithis in a yuga of 1577917828 days.

If now the moment of a (mean) new-moon be called n, the first tithi of the month beginning with that new-moon begins at the moment $n + 0$, the second at the moment $n + 0.98435..$, the third at $n + 2 \times 0.98435..$, &c. as shown in the fourth column of our table IX. The system of naming the tithis of the month is as intricate as possible, as may be seen from the inspection of the second column of the same table. If the pūrṇimānta-system is followed, the first 15 tithis are considered to belong to the previous month, but the intercalations and suppressions of months are *not* determined by the position of the full-moon (which marks in that case the beginning of the new month) with regard to the saṃkrāntis but by that of the new-moon, which would mark the beginning of the month in case the amānta-system were followed.

The tithi gives the name to the day of the month; the day of the month assumes its serial number from the tithi which is current at, or—in other words—which has already begun, at sunrise of that day. Now a mean tithi is shorter than a mean day, which implies that it may happen that the whole of it may lie between two

successive sunrises. In that case no day can get the serial number of that tithi. A tithi, which does not confer its serial number upon a day is called a *lost tithi (kṣaya tithi)*, and the day, containing that lost tithi is considered inauspicious.

There is therefore a great difference between the systems of counting months and tithis. A month, when suppressed, does not exist at all; but the tithis are always 30 in number in each month, and they follow each other in regular order.

When the true system is followed, it may occur that the tithi is longer than the day and it can happen in that case that there are two successive sunrises within the duration of that one tithi. Then the same tithi is current at these two sunrises; hence follows that two successive days have to get the same serial number. Again the tithi is said to be added, *adhika*.

The reader will notice that the same relation exists here between an adhika month, and an adhika tithi; in the first case there is indeed a month added and a year with an adhika month contains 13 months instead of the ordinary 12 (unless, of course, there would be a month kṣaya in the same year), but in the second case only the serial number of the day of the month is repeated.

During the time between new- and full-moon the moon culminates before midnight and illuminates therefore the first half of the night, between full- and new-moon the moon illuminates the second half of the night. These two halves of the lunar month are distinguished as bright and dark half, *śukla* and *kṛṣṇa pakṣa*.

24. Criteria for the expunction of mean tithis.

Take a new-moon to fall on day n after the base + a fraction f' of a day and let the base fall on day b of the Julian year + a fraction f of a day; then the sum of the two fractions—if possible diminished by the unit—will show the fraction of the day which separates the new-moon from the moment of mean sunrise. If this is less than the difference between a civil day and a mean tithi, viz. $1 - 0.98435\ldots = 0.01565\ldots$ another tithi will begin on that

same day. The next sunrise is the first sunrise after the new-moon, and as that sunrise marks the beginning of the civil month, the first day of that month is called the second, as may be clearly seen from the figure added, which will require hardly any further explanation.

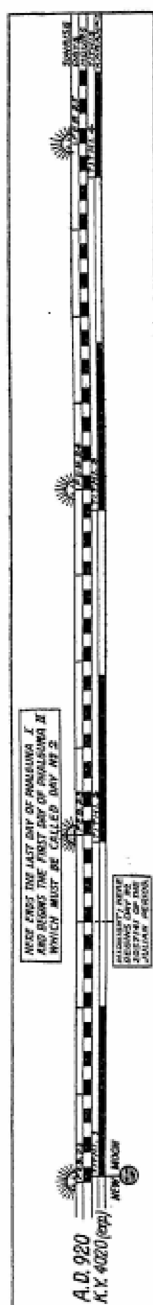
In the fifth column of Table IX I now give a list of the multiples of 0.01565 .., which enables us to see at a glance which tithi will be expunged if the moment of mean new-moon is known.

E. g.: wanted to know if there has been an ‚expunged tithi‘ in the second (dvitīya) Phālguna of the year K. Y. exp. 4020. We proceed as follows:

	base (Table VI)	☾ — ⊙ (Table VIII)	
4000	51.252	23.336	
20 +	0.175 +	18.411 +	
4020	51.427	41.747	
3101 —		period 29.531 —	
919 A. D.		12.216	i. e. according to the list on page 240 of Vol. II Phālguna is the intercalated month.
	12.216 +		
	63.643	is therefore the Julian date of the first new-moon of the year 4020 K.Y. exp. The second Phālguna begins at sunrise next following the 13th new-moon, therefore add:	
	354.367 +		
	418.010		
and detract	365 —	days for a common year (919), to find	
Julian day	53.010	= 22 February of the year 920 A. D., 0.010 day after mean sunrise as the date of the	

13th mean new-moon of the year K. Y. exp. 4020. The first tithi of Phālguna II begins at that same moment; but the civil beginning of Phālguna II is at sunrise next following that moment of new-moon, or on Julian day 54 = February 23. This is

54.000 — 53.010 = 0.990 days after the new-moon, and this is more than a mean tithi of 0.984 days, which implies that the second



tithi of Phālguna II will be current at the sunrise marking the beginning of Phālguna II, and that first day of Phālguna II gets the serial number 2.

The fifth column of our Table IX immediately shows:
$f+f'(-1)$ between 0.000 and 0.016... tithi 1 kṣaya.
We found above $f+f' = 0.010$.

Our figure No. 1 graphically demonstrates these results and may be found helpful to one who wishes to find his way in this really complicated set of rules.

25. Mean and true karaṇas.

A mean karaṇa is half of a mean tithi. The names of the 60 karaṇas and their distances from the moment of mean new-moon are given in columns 3 and 4 of Table IX, which needs no further commentary. If e. g. one wishes to know the beginning of the 50th karaṇa of the month, he only has to add 24.116.. days to the moment of mean new-moon.

As to the true karaṇas two different conceptions seem to exist: the first, as explained by Swamikannu[1] takes a true karaṇa to be the time which the moon needs to travel 6° from the sun, the other, as taught by Ketkar,[2] considers the karaṇa to be the arithmetical half of the true tithi.

[1] Swamikannu l. c. p. (23). Mr. Swamikannu has informed me that since the publication of this series a new edition of his Indian Chronology in seven volumes has seen the light, together more than 3000 pages, giving for each day from 700—2000 A. D. the ending moment of that day's tithi and nakṣatra. They contain a list of Indian solar months, which Mr. Sw. has been kind enough to communicate to me. His results now differ only very little from those which we obtained and published in the first number of these articles.

[2] Venkatesh Bapuji Ketkar, Indian and foreign Chronology, with theory, practice and tables, B. C. 3102 to 2100 A. D., Bombay, 1923 (Extranumber, lxxv a, J. B. B. R. A. S.), iv + 214 pp. Vide chr. 104, karaṇas.

Only the conception of Swamikannu is according to the Sūrya-Siddhānta, which says (II, 69): Half the portion (bhoga) of a lunar day (tithi) is established as that of the karaṇas; whilst a bhoga of a tithi is defined in II, 64 as 720′.

The Hindu calendars or pañcāṅgas note the ending moments of the karaṇas, but only of those which are current at sunrise.

26. True tithis.

If the moment of beginning of a true tithi is wanted with the utmost accuracy, then there is no other way to get at that result than the one which we have already shown in No. 21 for the calculation of the beginning of a true lunation. As an example I shall give here the full process for finding the beginning of Māgha kṛṣṇa 4 K. Y. 5010 exp. To ease the reader's mind I may add here that this degree of accuracy will hardly ever be wanted.

	base	☾ − ☉	Anomalia ☉	Anomalia ☾ with bīja
5000	60.0089410	28.4219958	71.6856270	4.5029501
10	0.5875648−1	9.2053405	0.9996728−1	15.3806320
5010	59.5965058	37.6273363		
3101 −		29.5305879 −		
1909 A.D.		8.0967484,		

which result means that a month has to be intercalated, and Māgha is the 12th lunation, therefore

	☾ − ☉	Anomalia ☉	Anomalia ☾
	8.0967484		
lunation 12th	324.8364674		
mean tithi	17.7183528		
	350.6515686	350.6515686	350.6515686
		422.3368684	370.5351507
		365.2587892	358.2097737
		57.0780792	12.3253770

As a first approximation I now looked up the equations of the centre of sun and moon, with the resulting abbreviated anomalies as argument in the table mentioned in No. 5. I found

equation	☉	+ 0.149
„	☽	0.865 − 1
total equation		0.014

Now find the equations of the centre in five figures for the arguments:

	57.07808	12.32538
	0.01400	0.01400
	57.09208	12.33938
We find:	.....	.....

equation	☉	+ 0.14903
„	☽	− 0.13394
total equation		0.01509

Now find the equations of the centre in seven figures for the arguments:

	57.0780792	12.3253770
	0.0150900	0.0150900
	57.0931692	12.3404670

We find: equation of the centre

	☉	+ 0.1490296
	☽	− 0.1339855
total equation		+ 0.0150441

Another repetition of the process gives for the total equation + 0.0150395, which by the last repetition proves to be the final value. We get the result:

mean tithi		350.6515686
total equation		0.0150395
base		59.5965058
beginning of true tithi		410.2631139
February (Table VI)		396.
Julian style	Febr.	14
Gregorian style	„	27, A. D. 1910

15 ghaṭikas, 47 palas, 12 vipalas and 36.2 prativipalas, mean time Lanka, after mean sunrise.

If correctly worked the result ought to be accurate within a few prativipalas. The above example served also as a paradigma in the books of Swamikannu and Ketkar, the former finding (page 15) for the moment of beginning of the mean tithi Febr. 27, 2479 (.2480744) and for that of the true tithi .2638 (.2631139), the latter (page 45) for the mean tithi .248 and for the true .264. These results show that the methods prescribed by these authors yield reliable results.

27. The so-called expunctions and repetitions of true tithis.

As the directional coefficient of a sinusoid is a maximum at its section with the line of abcisses, the differences between the equations of the centre for two consecutive moments will be greatest if the value of the mean anomaly for the moment which halves the time under consideration is exactly $n \times 180^\circ$, n being a whole or 0. This consideration furnishes us a means of ascertaining the duration of the longest and shortest true tithi.

Indeed if we calculate the equations of the centre of the moon and of the sun for a mean anomaly resp. — 0.4921765 and 0.4921765 (this being the half of a mean tithi) and add these equations to that half tithi, we shall find a first approximation for the half of the longest true tithi; working in reverse order we shall find the half of the shortest true tithi.

With these first approximations we calculate afresh the second, third, &c. approximations until we hit on the final value, i. e. the nearest approximation obtainable with these tables. To get an impression about the rate of divergency of the mean value towards the final one in the region of the greatest discrepancies of the equations I reckoned all the successive approximations in seven figures.

	$\frac{1}{2}$ longest tithi	$\frac{1}{2}$ shortest tithi
mean	0.4921765	0.4921765
	5405038	4495839
	5452363	4480199
	5456995	4481773

	½ longest tithi	½ shortest tithi
	5457448	4481587
	5457493	4481605
final	5457498	4481603

We find therefore for the duration of

the longest tithi 1,0914996

the shortest tithi 0,8963206

Mr. Sewell in his ‚Indian Calendar' p. 3 gives for these values resp. 1.10 and 0.899 ‚according to Hindu calculations'.

These results prove that if a true tithi

1. begins less than 0.9085004 day after sunrise it cannot communicate its serial number to more than 1 civil day, i. e. it cannot be repeated,
2. begins later than 0.1036794 day after sunrise it cannot end before the next sunrise, i. e. it cannot be expunged.

It must be understood that sunrise is taken here as mean sunrise, 6. a. m.; in practice the Hindus reckon with true sunrise in local time, and we shall now have to proceed to a description of the method of the Sūrya-Siddhānta for calculating true sunrise, for any given terrestrial longitude and latitude. Before entering on this subject however, I give here the description of a few more Tables and some remarks to which the latest book on Hindu chronology, the above mentioned ‚Indian and foreign Chronology' by V. B. Ketkar of Belgaum gave rise.

28. Nakṣatras.

S. S., I, 30 says that there are 57753336 revolutions of the moon in a yuga; the yuga containing 1577917828 days, we find for the mean duration of the sideric (= periodic) month: 27.321674162683866 . . . days. One sid. year of 365.258765481481 . . d. is 17.2446878 . . d. shorter than the nearest whole number of mean sid. months, which gives our decimal epact for the calculation of nakṣatras. There was a mean conjunction of sun and moon at the be-

ginning of the K.Y.; as we start from a moment 32.5234665 . . d. before the beginning of the K.Y., our table for the calculation of the mean nakṣatras has to begin with 32.523 . . . — 27.321 . . . = **5.2017923.**

There are three systems in use for counting or naming the nakṣatras; of these the so-called equal-space system has, as a mean system, the appearance of greatest antiquity. Two systems are dealt with in the Siddhānta.

Our table X has now been constructed with a view to rendering possible the calculation of a series of nakṣatras and with the object to ascertain the moment of beginning of a nakṣatra, when this moment is known approximately.

An illustration of the first use is given in Vol. III of the Acta p. 83 sqq. Here I shall give an example of the second use:

Mr. Ketkar says on page 52 of his book that the nakṣatra Jyeṣṭha began on Āṣāḍha śukla 12 Śaka 406 (= K.Y. exp. 3585), and we wish to control this assertion.

We find for ☾ — ☉ at the base, K.Y. exp. 3585: 25.212, the year is a common one and Āṣāḍha is the 4th lunation of the year beginning 88.592 after the beginning of the first lunation. The 12th tithi commences again 10.828 d. afterwards. Applying the correction for equation of sun and moon we find for the moment of beginning of the 12th tithi 124.984 d. after the base.

Using now our table X we find that on day 53.081 after the base of the year 3585 K. Y. exp. the mean longitude of the moon = 0 and that therefore a mean nakṣatra Jyeṣṭha will begin: 53.081 + 54.643 + 17.203 = 124.927 d. after the base. We apply here the equation of the centre of the moon and find for the moment of beginning of the true nakṣatra Jyeṣṭha 125.305 d. after the base.

The result says that the true nakṣatra Jyeṣṭha began 125.305 —124.984 days after the beginning of tithi 12 or that nakṣatra Anurādha (the one preceding Jyeṣṭha) was current at the moment of beginning of tithi 12 and that therefore this nakṣatra Anurādha was rightly coupled with the 12th tithi as in the inscription dealt with in Ketkar's book.

Properly speaking we have to satisfy ourselves as to neither of the two, tithi or nakṣatra, being expunged. We find for the base in 3585 K. Y. exp. 47.869 and therefore for the beginning of the 12th tithi 172.853 and for the end of nakṣatra Anurādha 173.173. Conforming to rule 2 in No. 27 the tithi cannot be expunged. Expunction of a nakṣatra is only possible when it begins very closely after sunrise, which is not the case here.

The above calculation is effected in three decimals only; in case the utmost accuracy is wanted, we can work here also with seven figures. We find here

for the beginning of the mean nakṣatra	124.9266693
„ „ first approximation of the true nakṣatra	125.3047815
„ „ 2nd „ „ „ „ „	.3048147
„ „ final „ „ „ „ „	.3048153
the base in 3585 falls on Julian day	47.8685297
and the Julian day of the true nakṣatra . . .	173.1733350
i. e. 21 June of the bissextile year 484 A. D.	
Swamikannu, page 12	21.17
Ketkar, page 52	21.169

Nakṣatras are liable to nominal expunctions and repetitions, in the same manner as tithis. This peculiarity must be well borne in mind; combined with the fact that there are no less than three different systems of counting or naming the nakṣatras in use, it compels us to be careful in case of verification of dates mentioning a nakṣatra.

29. Yogas (Table XI).

From S. S. II, 65 we may conclude that a yoga is the time during which the joint motion in longitude of sun and moon amounts to $13^{0}\ 20'$, which is the ‚bhoga' of a nakṣatra; this being the $^{1}/_{27}$th part of a circle, we find that the synodic month is divided in as many parts by the yogas as the sideric month by the nakṣatras. The name yogatārā for the junction-stars points also to a connexion,

supposed to exist, between yogas and nakṣatras. The word yoga is used elsewhere in the Siddhānta (e. g. viii, 11) for conjunction; vid. also Indian Calendar, ch. 39.

Some writers state that the yoga is the result only of a mathematical conception; the number 27 however is found in the skies contrasted to the number 30 of the tithis, which is arbitrary (unless derived from Jupiter as some hold).

Yogas are again liable to being expunged or repeated.

A system of 28 yogas is described by Colebrooke (cf. the addendum to the translation of the S. S. in the J. Am. Or. Soc. VI, p. 432 [1860]); as it is connected with the week-days, it must be a more recent addition to the Hindu calendar. I have not dealt with this system in my tables.

The construction and use of the table for calculating the yogas require no explanation; an example for its use has been given in No. 14.

30. Criteria for solar and lunar eclipses.

Eclipses are frequently mentioned in inscriptions, but so far as I know, always without any closer description, which means that we have to look upon these eclipses as predicted or subsequently calculated ones. Now the full process of the Sūrya-Siddhānta for calculating an eclipse is a lengthy one and—to judge from an example of the work of a native calculator, communicated in full in the above mentioned addendum—it seems hardly possible to expect a faultless determination, except perhaps in some scientific work.

I have not, for these reasons, thought it necessary to extend my tables so far as to include the entire process of calculating eclipses, and refer the reader to Whitney's explanations and elucidations. True, in the sense of actual eclipses information may be found for the sun in the appendix of The Indian Calendar, a work of the late Dr. Robert Schram of Vienna, and for the moon in Sewell's Continuation of the Indian Calendar (London, 1898), after Oppolzer's Canon der Finsternisse.

It is easy however to devise a method which enables us to see at a glance if a given full-moon is associated with a lunar eclipse or a given new-moon with a solar eclipse. The method is not exactly new; it may be found e. g. in Book vi (cap. 5) of the Almagest. The Siddhānta itself, however, does not give a list of ecliptical limits, saying only (iv, 6):

> ... when the longitude of the moon's node is the same with that of the shadow (viz. of the earth), or with that of the sun, or when it is a *few degrees greater or less,* there will be an eclipse.

The Siddhānta fixes the number of revolutions of the moon's node in a yuga upon 232238 (i, 33b); a bīja, introduced in later days, makes it 232242 (Jacobi, Ep. Ind. i, 403). Hence follows for the duration of the draconistic month:

without a bīja:

$$1577917828 : (57753336 + 232238) = 27.2122481360622558 \ldots.$$

with a bīja:

$$1577917828 : (57753336 + 232242) = 27.2122462588887189 \ldots.$$

According to S. S. i, 57/58 the moon was in its descending node at the beginning of the Kali-Yuga; as our tables start from a point 32.5234665 days before the beginning of the K. Y., we have to begin our table for the draconistic months (Table XII) with $32.523 \ldots - 27.212 \ldots = 5.311$.

The ecliptical limits, shown in the second part of this table XII, are reckoned with modern data.

As an example of the use of this table, we shall answer the question if there was a lunar eclipse possible in Bhadrapada K. Y. exp. 4000.

We find $☾ - \odot$, 4000 = 23.336, i. e. the year is a common one, Bhadr. is the 6th lunation and begins 147.653 d. after the beginning of the first lunation (Table XIII); the full moon is another 14.765 d. later or together 185.754 d. after the base; corrected for the equations of the centre of sun and moon we find for the time of the true opposition 185.378 d. after the base. According to Table XII the

moon is in its (descending) node for the first time of the year 22.999 d. after the base. From there to the moment under investigation are 185.378 — 22.999 = 162.379 d. This is near to a whole number of draconistic periods (viz. the time the moon needs to travel from ascending to descending node), viz. 163.273 d. (Table XII). The difference is 0.894 d., which means that a partial lunar eclipse is possible.

Sewell mentions a small eclipse of the moon for that day.

When working without the bīja we find no eclipse here; the case is a close one.

31. Explanation of a Table for practical use (Table XIII).

This small table has continually been of so great use to me that I have thought it expedient to publish it in this series. It simply shows the serial number of any given lunar month in the lunar-solar year, be it a common year or one with an intercalation and an expunction. E. g. the year 4500 K. Y. exp. contained an intercalated Kārttika and no month Pauṣa. Our table shows now that the following is the list of the months of that year and of the numbers to be added at ☾ — ⊙ found at the base, to get at the mean lunations, which after having been corrected for the equations ☾ and ⊙ give us the distances from the base of the true lunations, which mark the beginnings of the months:

K. Y. 4500 exp.	1	Caitra	0.000
	2	Vaiśākha	29.531
	3	Jyeṣṭha	88.592
	4	Āṣāḍha	118.122
	5	Śrāvaṇa	147.653
	6	Bhādrapada	177.184
	7	Āśvina	206.714
	8	Kārttika I	236.245
	9	Kārttika II	265.775
	10	Mārgaśīrṣa	295.306
	11	Māgha	324.836
	12	Phālguna	354.367

I gave here three decimals only; if more are desired they are to be found on page 249 of Vol. II of the Acta.

As I explained on page 245 of Vol. II, a very rare case occurs in the year 4154 K. Y. exp.; this year has an intercalated Caitra whilst $☾ - ⊙$ is found 29.257 at the base, therefore > 28.90; for that year now Table XIII gives us the following list of months and numbers to be added:

1	Caitra I	0.469 — 30
2	Caitra II	0.000
3	Vaiśākha	29.531
4	&c.	

I put the serial numbers between brackets here to distinguish them clearly from the ordinary set. The year 4154 is the only one of the type, which I have hit on, but there is no reason to expect it to be the only one to be found. But there is no year with a kṣaya month without containing an added one as well.

32. An emendation of the method for calculating the equation of the centre of the moon.

The method which we described in the second part of these series for calculating the equation of the centre of the moon is exactly the same as that for the sun; it gives us the sine of the equation, which in case of the sun's equation may be equalized to the equation, but which cannot be equalized to the equation when > 225, which may occur in case of the moon's equation. For these last cases I gave a small correction-table (Table V). In bringing however this work to a close I found it necessary to devise a method for finding the angle to a given log. sine for every value of the sine, which method will be explained in the fifth part. As this new method has the advantage of being more elegant than the former and does away with an entire table (V) I request the reader to place No. **12** between brackets from line 8 upwards and to replace No. **13** and **14** by the following:

13 a. How to use Table IV.

In calculations of	*tithis*, *karaṇas* and of intercalations and suppressions of months	*yogas*	true longitudes of the moon and *nakṣatras*
Find in a log. table	log. n =	log. n =	log. n =
Table IV gives for each value of N	log. c =	log. c =	log. c =
Add, which gives	log. nc =	log. nc =	log. nc =
Find now in a Gaussian table .	log. $(1+nc)$ =	log. $(1+nc)$ =	log. $(1+nc)$ =
Table IV gives for each value of N	log. S =	log. S =	log. S =
Add		9,9349071—10	9,9662352—10
Adding gives now	log. P =	log. P =	log. P =
If now log. P is found to be <	9.4913707—10	9.4262778—10	9.4576059—10
then proceed as follows:			
We found	log. P =	log. P =	log. P =
Add because of the square . . .	log. P =	log. P =	log. P =
Add log. factor	8.3967571—10	8.4618500—10	8.4305219—10
Adding gives now	log. Q =	log. Q =	log. Q =

The equation of the centre required is in this case $P - Q$.

But if log. P is found > . . .	9.4913707—10	9.4262778—10	9.4576059—10
we have to proceed as follows:			
We found	log. P =	log. P =	log. P =
Add $\left(\log. \frac{225}{224}\right)$	0.0019345	0.0019345	0.0019345
Adding gives	log. P' =	log. P' =	log. P' =
Add because of the square . . .	log. P' =	log. P' =	log. P' =
Add log. factor	8.394226—10	8.4599155—10	8.4285874—10
Adding gives now	log. Q' =	log. Q' =	log. Q' =

The equation is in this case:

for tithis, &c. . . . $P' - Q' + 0.9986267 - 1$

for yogas . . . . . $P' - Q' + 0.9988179 - 1$

for nakṣatras . . . $P' - Q' + 0.9987295 - 1$

And thirdly, when Table IV gives no value for log. c, then proceed as follows:

Find in a log. table	log. n =	log. n =	log. n =
Add	8.9789254—10	8.9138325—10	8.9451606—10
Adding gives immediately . . .	log. P =	log. P =	log. P =
Repeat because of the square .	log. P =	log. P =	log. P =
Add log. factor	8.3967571—10	8.4618500—10	8.4305219—10
Adding gives now	log. Q =	log. Q =	log. Q =

The equation of the centre required is now $P - Q$.

Finally the **sign of the equation** is for values of the anomaly:

in the first quadrant	—	—	+
in the second quadrant	—	—	+
in the third quadrant	+	+	—
in the fourth quadrant	+	+	—

14 a. Example for the use of Table IV.

Wanted the equation of the centre of the moon in a calculation of the moment of beginning of a yoga, if, as value for the mean anomaly of the moon has been found $A = 18.3801501$.[1]

$$n = A - N = 18.3801501 - 18.3697326 = 0.0104175$$

log. n	$= 8.0177635 - 10$
log. c	$= 9.0942472 - 10$
log. nc	$= 7.1120107 - 10$
Gauss. log. $(1 + nc)$	$= 0.0005617$
log. S	$= 9.5585905 - 10$
Add	$9.9349071 - 10$
log. P	$= 9.4940593 - 10$; this is $> 9.4262778 - 10$ therefore
add	0.0019345
log. P'	$9.4959938 - 10$
repeat log. P'	$9.4959938 - 10$
log. factor	$8.4599155 - 10$
log. Q'	$7.4519031 - 10$
P'	$= 0.3133241$
Q'	$= 0.0028308$
$P' - Q'$	$= 0.3104933$
	$0.9988179 - 1$
equation	$+ 0.3093112$, which result is the same as on page 59 of Vol. II of these Acta.

33. The ahargaṇa (dyugaṇa, dinarāśi).

Ahargaṇa is the number of civil days which *have elapsed* at any given date and is counted from creation (S. S. 48 sqq.) or from any other given epoch. The first huge number appears in the book of Warren, Kalasankalita, p. 79, under the name of ‚Strostidi Digona'. As other epochs that of the kaliyuga is often used, and in Sewell and Dikshit's Indian Calendar I find mentioned the epoch of the Grahalāghava. This last one is a sunrise-epoch; the system of the Sūrya-Siddhānta of counting the ahargaṇa is however based on a beginning of the day at mean midnight.

[1] On page 59 of Acta II stands here erroneously 18.3697326.

As the K. Y. has its epoch at the beginning of day 588466 of the Julian Period (vid. No. **15**), the ahargaṇa for a certain date is most easily found by detracting 588466 from its Julian equivalent and the first mentioned, counted from creation, by adding 714401708161 to the same.

E. g. we wish to find the ahargaṇa for Pauṣa 8, 4960 K. Y. exp. and we have convinced ourselves in the ordinary way that this date is equivalent to January 1, 1860, which is day 2400411 of the Julian Period, according to Schram's Tables. Then we find for the ahargaṇa resp.

$$\begin{array}{r} 2400411 \\ 714401708161 + \\ \hline 714404108572 \end{array} \qquad \begin{array}{r} 2400411 \\ 588466 - \\ \hline 1811945 \end{array}$$

The 8th day of Pauṣa of that year is now the 714404108573th day after the creation, which number we may recognize as a multiple of 7 + 1, which implies according to S. S. I, 52 that the day was ravivara, i. e. Sunday.

34. The book of Venkatesh Bapuji Ketkar.

The book of Mr. Ketkar mentioned above (No. **25**, note 1) is a happy example of an endeavour of an Indian scientist to promulgate real native calendaric lore from the only trustworthy sources. It is also of great importance to scholars as it shows us what grade of accuracy the Indian makers of pañcāṅgs think themselves to be necessary or sufficient. But I regret to notice again from a perusal of this work that the author treats with a certain haughtiness the solutions given by former and living European students of chronology of questions pertaining to the reduction of dates of the Hindu year. Particulary Mr. Ketkar plumes himself repeatedly in the course of his volume on having discovered a method, already previously described in his Sanskrit Jyotirgaṇitam (1898), for calculating a Hindu date, which method is not ‚hampered by successive approximations‘. Here Mr. Ketkar is certainly wrong. For if we wish to calculate the exact moment of a conjunction of sun and moon, or the exact moment on which the distance of sun and moon reaches a given extent, we

must know the mean anomaly of the sun as well as of the moon at that precise moment. But as we do not know the exact moment beforehand (or we should not need to calculate it!), we do not know the exact values of the mean anomalies either, which implies that we can only have an estimation of the values of the equations. Mr. Ketkar's ‚direct method' is only a first approximation. In fact we may in most cases be content with these first approximations, and from this point of view the book is useful enough.

But the work gives rise to another remark too. Every year a great number of pañcāṅgs is still printed all over India, and some are calculated entirely after the prescriptions of the Sūrya-Siddhānta (or of another Siddhānta or Karaṇa), and some take their astronomical data from the Greenwich Nautical Almanac. Now there is something in favour of both ways, and one who wishes to know the exact moments of conjunctions, &c., must certainly use the second type. But that which is won on the one side is lost on the other: the Indians are the possessors of an old tradition, and they ought to preserve that and glorify in it. Now Mr. Ketkar puts the problem ‚to calculate the ending moment of a tithi from the corrected elements of (the) Sūrya-Siddhānta so as to agree, within a few palas, with that obtained directly from the Nautical Almanac'. One of the methods proposed by him in order to attain this effect is to augment the value for the moon's mean anomaly by a *constant* of correction, viz. 3. 33. He also changes the system for calculating the equations of the centre. These two examples may suffice to show that this would mean a spoiling of the system of the Siddhānta, which I consider unadmittable. The introducing of a new bīja might be considered, but is also not recommendable, as it would be a cause of much confusion. I sincerely hope that leading Indian pañcāṅg-makers, astronomers and mathematicians will keep their Siddhāntic reckoning as pure as possible and not use the old works for purposes they can never be able to serve, mindful of the sage word: no man putteth a piece of undressed cloth upon an old garment; for that which should fill it up taketh from the garment, and a worse rent is made.

TABLE IX.

column 1: serial numbers of		column 2: names of the karaṇas	column 3: names of the tithis	column 4: for finding the beginning of the mean tithis and karaṇas	column 5: inferior limits determining the expunction of mean tithis
karaṇas	tithis			śukla pakṣa	
1	1	kiṃstughna	pratipadā	0.000 0000	0.0000000
2		bava		0.492 1765	
3	2	vālava	dvitīyā	0.984 3529	0156471
4		kaulava		1.47*6* 5294	
5	3	taitila	tṛtīyā	1.96*8* 7059	0312941
6		gara		2.46*0* 8824	
7	4	vaṇija	caturthī	2.953 0588	0469412
8		viṣṭi, bhadra		3.445 2353	
9	5	bava	pañcamī	3.937 4117	0625883
10		vālava		4.4*29* 5882	
11	6	kaulava	ṣaṣṭī	4.92*1* 7647	0782353
12		taitila		5.41*3* 9411	
13	7	gara	saptamī	5.906 1176	0938824
14		vaṇija		6.398 2940	
15	8	viṣṭi	aṣṭamī	6.890 4705	1095295
16		bava		7.382 6470	
17	9	vālava	navamī	7.87*4* 8235	1251765
18		kaulava		8.36*6* 9999	
19	10	taitila	daśamī	8.859 1764	1408236
20		gara		9.351 3528	
21	11	vaṇija	ekādaśī	9.84*3* 5293	1564707
22		viṣṭi		10.33*5* 7057	
23	12	bava	dvādaśī	10.827 8822	1721178
24		vālava		11.320 0586	
25	13	kaulava	trayodaśī	11.812 2352	1877648
26		taitila		12.304 4115	
27	14	gara	caturdaśī	12.79*6* 5881	2034119
28		vaṇija		13.28*8* 7644	
29	15	viṣṭi	pūrṇimā	13.78*0* 9410	2190590
30		bava		14.273 1175	

column 1: serial numbers of karaṇas	column 1: serial numbers of tithis		column 2: names of the karaṇas	column 3: names of the tithis	column 4: for finding the beginning of the mean tithis and karaṇas — kṛṣṇa pakṣa	column 5: inferior limits determining the expunction of mean tithis
31	16	1	vālava	prathamā	14.765 2940	2347060
32			kaulava		15.257 4705	
33	17	2	taitila	dvitīyā	15.74*9* 6469	2503531
34			gara		16.24*1* 8234	
35	18	3	vaṇija	tṛtīyā	16.73*3* 9998	2660002
36			viṣṭi		17.226 1763	
37	19	4	bava	caturthī	17.718 3528	2816472
38			vālava		18.21*0* 5293	
39	20	5	kaulava	pañcamī	18.70*2* 7057	2972943
40			taitila		19.19*4* 8822	
41	21	6	gara	ṣaṣṭī	19.687 0586	3129414
42			vaṇija		20.179 2351	
43	22	7	viṣṭi	saptamī	20.671 4116	3285884
44			bava		21.16*3* 5881	
45	23	8	vālava	aṣṭamī	21.65*5* 7645	3442355
46			kaulava		22.14*7* 9410	
47	24	9	taitila	navamī	22.640 1174	3598826
48			gara		23.132 2939	
49	25	10	vaṇija	daśamī	23.624 4704	3755296
50			viṣṭi		24.11*6* 6469	
51	26	11	bava	ekādaśi	24.60*8* 8233	3911767
52			vālava		25.10*0* 9998	
53	27	12	kaulava	dvādaśī	25.593 1762	4068238
54			taitila		26.085 3527	
55	28	13	gara	trayodaśī	26.57*7* 5292	4224708
56			vaṇija		27.06*9* 7057	
57	29	14	viṣṭi	caturdaśī	27.56*1* 8821	4381179
58			śakuni		28.054 0586	
59	30	15	nāga	amāvāsyā	28.546 2350	4537650
60			catuṣpada		29.038 4115	

when the tithi begins $>$ 0.4694121 day after mean sunrise no mean expunction is possible

FIRST PART
OF TABLE X, OF TABLE XI AND OF TABLE XII.

K. Y.	☾	☾ + ☉	☾ − ☊	
			without bīja	with bīja
0000	5.20*1* 7923	7.103 2469	5.311	5.311
1000	9.907 2017	11.481 1736	16.561	16.536
2000	14.612 6111	15.859 1003	0.599	0.549
3000	19.318 0206	20.237 0270	11.849	11.774
4000	24.023 4300	24.61*4* 9537	23.100	22.999
5000	1.407 1653	3.57*2* 6608	7.138	7.012
6000	6.112 5748	7.95*0* 5876	18.388	18.237
7000	10.817 9842	12.32*8* 5143	2.426	2.250
000	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
100	3.202 7084	2.97*9* 8146	20.174	20.171
200	6.405 4167	5.95*9* 6292	13.135	13.130
300	9.608 1251	8.939 4439	6.096	6.089
400	12.81*0* 8334	11.919 2585	26.270	26.260
500	16.01*3* 5418	14.899 0731	19.231	19.219
600	19.216 2502	17.87*8* 8877	12.193	12.177
700	22.41*8* 9585	20.85*8* 7024	5.154	5.136
800	25.62*1* 6669	23.83*8* 5170	25.328	25.307
900	1.502 7011	1.398 1121	18.289	18.266
00	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
10	8.51*6* 7731	7.924 0473	21.066	21.066
20	17.03*3* 5462	15.848 0946	14.920	14.919
30	25.550 3193	23.772 1420	8.773	8.772
40	6.745 4182	6.27*5* 9698	2.627	2.626
50	15.262 1913	14.200 0171	23.693	23.692
60	23.77*8* 9643	22.124 0644	17.547	17.545
70	4.974 0633	4.62*7* 8922	11.400	11.398
80	13.49*0* 8364	12.55*1* 9395	5.254	5.252
90	22.007 6094	20.47*5* 9868	26.320	26.318

K. Y.	☾	☾ + ☉	☾ − ☊	
			without bīja	with bīja
0	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
1	17.244 6818	16.044 5364	15.713	15.713
2	7.167 6894	6.668 8534	4.213	4.213
3	24.412 3712	22.713 3898	19.925	19.925
4	14.335 3789	13.337 7067	8.426	8.426
5	4.258 3865	3.962 0237	24.139	24.139
6	21.503 0683	20.006 5601	12.640	12.640
7	11.426 0760	10.630 8770	1.140	1.140
8	1.349 0836	1.255 1940	16.853	16.853
9	18.593 7654	17.299 7304	5.353	5.353
periods:	27.321 6742	25.420 2195	˙13.606	˙231.304
	54.643 3483	50.840 4391	27.212	244.910
	81.965 0225	76.260 6586	˙40.818	˙258.516
	109.286 6967	101.680 8781	54.424	272.122
	136.608 3708	127.101 0976	˙68.031	˙285.729
	163.930 0450	152.521 3172	81.637	299.335
	191.251 7191	177.941 5367	˙95.243	˙312.941
	218.573 3933	203.361 7562	108.849	326.547
	245.895 0675	228.781 9758	˙122.455	˙340.153
	273.216 7416	254.202 1953	136.061	353.759
	300.538 4158	279.622 4148	˙149.667	˙367.365
	327.860 0900	305.042 6343	163.273	380.971
	355.181 7641	330.462 8539	˙176.880	˙394.578
	382.503 4383	355.883 0734	190.486	408.184
	409.825 1124	381.303 2929	˙204.092	˙ = ☊
	437.146 7866	406.723 5125	217.698	

SECOND PART OF TABLE X.

serial number		name of nakṣatra	equal space system	system of Garga	system of Brahmagupta
1	1	Aśvinī	0.000 0000	0.000 0000	0.000 0000
2	2	Bharaṇī	1.01*1* 9139	1.01*1* 9139	1.000
3	3	Kṛttikā	2.02*3* 8277	1.517 8708	1.500
4	4	Rohiṇī	3.03*5* 7416	2.5*29* 7847	2.500
5	5	Mṛgaśiras	4.04*7* 6554	4.04*7* 6554	4.000
6	6	Ārdrā	5.0*59* 5692	5.0*59* 5692	5.000
7	7	Punarvasu	6.071 4831	5.56*5* 5261	5.500
8	8	Puṣya	7.083 3970	7.083 3970	7.000
9	9	Āśleṣā	8.095 3109	8.095 3109	8.000
10	10	Maghā	9.107 2247	8.601 2678	8.500
11	11	pūrva Phalgunī	10.119 1386	9.613 1817	9.500
12	12	uttara Phalgunī	11.131 0524	10.625 0956	10.500
13	13	Hasta	12.142 9663	12.142 9663	12.000
14	14	Citrā	13.15*4* 8802	13.15*4* 8802	13.000
15	15	Svāti	14.16*6* 7940	14.16*6* 7940	14.000
16	16	Viśākha	15.17*8* 7079	14.672 7509	14.500
17	17	Anurādha	16.19*0* 6217	16.19*0* 6217	16.000
18	18	Jyeṣṭhā	17.202 5356	17.202 5356	17.000
19	19	Mūla	18.214 4494	17.708 4925	17.500
20	20	pūrva Aṣāḍhā	19.226 3633	18.720 4494	18.500
21	21	uttara Aṣāḍhā	20.238 2772	19.732 4063	19.500
	22	Abhijit			21.000
22	23	Śravaṇā	21.250 1910	21.250 1910	21.32*1* 6742
23	24	Dhaniṣṭhā	22.262 1049	22.262 1049	22.32*1* 6742
24	25	Śatabhishaj	23.274 0187	23.274 0187	23.32*1* 6742
25	26	pūrva Bhadrapadā	24.28*5* 9326	23.7*79* 9756	23.82*1* 6742
26	27	uttara Bhadrapadā	25.297 8465	24.79*1* 9325	24.82*1* 6742
27	28	Revatī	26.3*09* 7603	26.3*09* 7603	26.32*1* 6742

SECOND PART OF TABLE XI.

	yogas			yogas	
1	viṣkambha	0.000 0000	15	vajra	13.18*0* 8546
2	prīti	0.941 4896	16	siddhi	14.122 3442
3	ayuṣmat	1.882 9792	17	vyatīpāta	15.06*3* 8338
4	saubhāgya	2.824 4688	18	varīyas	16.005 3234
5	śobhana	3.76*5* 9584	19	parigha	16.94*6* 8131
6	atigaṇḍa	4.707 4481	20	śiva	17.888 3026
7	sukarman	5.64*8* 9377	21	siddha	18.82*9* 7922
8	dhṛti	6.590 4273	22	sādhya	19.771 2819
9	śūla	7.53*1* 9169	23	śubha	20.712 7715
10	gaṇḍa	8.473 4065	24	śukla	21.654 2611
11	vṛddhi	9.41*4* 8961	25	brahman	22.59*5* 7507
12	dhruva	10.356 3857	26	indra	23.537 2403
13	vyāghāta	11.297 8753	27	vaidhṛti	24.47*8* 7299
14	harṣaṇa	12.239 3650			

SECOND PART OF TABLE XII.

A solar eclipse is only possible at new-moon. If now at the moment of new-moon ☾ — ☊ or ☾ — ☋ is found to differ from this moment:

< 0.722 a total eclipse of the sun is certain
< 0.900 a partial eclipse of the sun is certain
< 1.387 a partial eclipse of the sun is possible
> 1.387 an eclipse of the sun is impossible

A lunar eclipse is only possible at full-moon. If now at the moment of full-moon ☾ — ☊ or ☾ — ☋ is found to differ from this moment:

< 0.314 a total eclipse of the moon is certain
< 0.421 a total eclipse of the moon is possible
< 0.719 a partial eclipse of the moon is certain
< 0.912 a partial eclipse of the moon is possible
> 0.912 no eclipse of the moon is possible

TABLE XIII, PART 1.

serial number of the months																	
	intercalated months												exp. months				
common year	caitra	vaiśākha	jyeṣṭha	āṣāḍha	śrāvaṇa	bhādrap.	āśvina	kārttika	mārgaś.	pauṣa	māgha	phālguna	kārttika	mārgaś.	pauṣa	māgha	
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1					caitra I
	2																caitra II
2	3	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2					vaiśākha I
		3															vaiśākha II
3	4	4	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3					jyeṣṭha I
			4														jyeṣṭha II
4	5	5	5	4	4	4	4	4	4	4	4	4					āṣāḍha I
				5													āṣāḍha II
5	6	6	6	6	5	5	5	5	5	5	5	5					śrāvaṇa I
					6												śrāvaṇa II
6	7	7	7	7	7	6	6	6	6	6	6	6					bhādrap. I
						7											bhādrap. II
7	8	8	8	8	8	8	7	7	7	7	7	7					āśvina I
							8										āśvina II
8	9	9	9	9	9	9	9	8	8	8	8	8					kārttika I
								9									kārttika II
9	10	10	10	10	10	10	10	10	9	9	9	9	9				mārgaś. I
									10								mārgaś. II
10	11	11	11	11	11	11	11	11	11	10	10	10	10	10			pauṣa I
										11							pauṣa II
11	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	11	11	11	11	11		māgha I
											12						māgha II
12	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	12	12	12	12	12	phālguna I
												13	(13)	(13)	(13)	(13)	phālguna II

TABLE XIII, PART 2.

(1)		0.4694 121–30
(2)	1	0.000 0000
(3)	2	29.53*0* 5879
(4)	3	59.061 1759
(5)	4	88.59*1* 7638
(6)	5	118.122 3518
(7)	6	147.652 9397
(8)	7	177.18*3* 5277
(9)	8	206.714 1156
(10)	9	236.24*4* 7036
(11)	10	265.775 2915
(12)	11	295.30*5* 8795
(13)	12	324.836 4674
	13	354.367 0553

The serial numbers between brackets in the first column of this Table are only to be used when Caitra is an intercalary month *and at the same time* ☾ − ⊙ at the base has been found to be > 28.9.

Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

1. Sur le lieu et le temps de la réforme zoroastrienne.

Le problème tant discuté du pays natal de Zoroastre n'a pas encore reçu une solution définitive. Je n'ai pas l'intention de récapituler ici les arguments produits par les avocats des trois hypothèses : ceux qui maintiennent l'origine occidentale du prophète, ceux qui croient qu'il était originaire de l'Iran oriental et enfin ceux qui prétendent que Zoroastre, étant né à l'ouest de l'Iran, est allé dans les contrées orientales et y a propagé sa doctrine.[1]

Les indications contradictoires des auteurs grecs et romains nous révèlent l'absence d'une tradition ancienne relative au pays d'origine de Zoroastre. Les Gāθās, qui sont la seule source authentique quant à la vie du prophète, ne nous renseignent ni sur son pays natal ni sur la scène de son action. Dans les vieux Yašts, la plus ancienne partie de l'Avesta récent, Zoroastre sacrifie aux dieux dans l'Aryāna vyōčah[2], au bord de la rivière Dātyā (Yt. 5. 104; 9. 25; 17. 45). Il est ‚fameux dans l'Aryāna vyōčah' (Yt. 9. 14). Dans le récit de la tentation de Zoroastre (Vd. 19. 4 et 11), la scène est également en Aryāna vyōčah, au bord de la rivière Drojā. Il est

---

[1] La quatrième théorie à savoir que Zoroastre est un personnage de pure fiction, a été reprise de nos jours par M. G. Hüsing (Mitteil. d. Geograph. Gesellschaft, 1919, p. 409 sqq.).

[2] Lecture de M. Andreas; *vyōčah-* = védique *vyacas-*, ‚étendue vaste'. Lecture traditionnelle : Airyana vaējah.

très douteux, si les Iraniens ont eu, lors de la composition de ces pièces, une idée précise de la situation géographique de cet Aryāna vyōčah, qu'on s'imaginait être le pays d'origine des peuples iraniens, et des rivières en question. En tout cas, la tradition était perdue, avant que les livres pehlvis y ajoutassent leurs explications. Le Yt. 19, qui est certainement un des Yašts de date plus ancienne, décrit le lac Kōsavya (lecture traditionnelle : Kąsaoya) d'une façon qui met hors de doute qu'il s'agit du lac de Hāmūn actuel; dans ce lac-ci le sperme de Zoroastre est caché et mis sous la garde de 99.999 fravurtis (Yt. 13. 62, à comp. Bundahišn 32. 8, 9), jusqu'à ce que le Messie futur en naîtra à la fin du monde (Yt. 19. 92). Aux premiers siècles de l'époque des Arsacides, l'Aryāna vyōčah était localisé dans la Chorasmie.[1] Lorsque, plus tard, le centre de l'empire se trouvait de nouveau à l'ouest, on chercha l'Aryāna vyōčah dans la direction d'Azerbeïdjan (Bund. 29. 12), mais on localisait toujours (Bund. 22. 5) dans le Sīstān le lac Frazdānu, au bord duquel le roi Vištāspa, protecteur de Zoroastre, avait sacrifié à Ardvī Sūrā Anāhitā (Yt. 5. 108).

Si les indications trouvées dans l'Avesta récent quant au pays d'origine de Zoroastre sont de très peu de valeur et celles données par les auteurs grecs et romains absolument sans valeur, il faut examiner les Gāϑās pour voir, si l'on en peut tirer des indications indirectes. Presque tous les savants sont d'accord, aujourd'hui, que les Gāϑās sont l'œuvre du prophète lui-même ou remontent, tout au moins, à une époque très rapprochée de la sienne.

[1] Vendīdād 1. 3 l'Aryāna vyōčah est décrit comme un pays très froid : ‚Il y a là dix mois d'hiver et deux mois d'été, et ceux-ci même sont froids pour l'eau froids pour la terre, froids pour les plantes . . .' C'est pour cela que M. Marquart (Ērānšahr, I, p. 155) identifie l'Aryāna vyōčah avec la Chorasmie, qui est, selon les géographes arabes Istaχrī et Ibn-el-Faqīh, le plus froid des pays arrosés par l'Oxus et, en général, un des pays les plus froids de l'Iran. Par d'autres voies, M. Andreas est arrivé à la même conclusion. En examinant la série des pays énumérés dans ce premier chapitre du Vendīdād, il constate qu'il a été composé pendant le règne du roi arsacide Mithridate I (174—136 avant J.-C.), et comme l'Aryāna vyōčah est mentionné ici comme le premier pays et suivi dans l'énumération par la Sogdiane, la Margiane et la Bactriane, il ne peut être que la Chorasmie, pays d'origine, à ce qu'il paraît, de la dynastie des Arsacides.

De la langue des Gāϑās nous ne pouvons pas tirer des conclusions absolument sûres. M. Geldner[1] et M. Bartholomae[2] s'abstiennent de tout essai de localiser cette langue. M. Andreas[3] maintient que les Gāϑās ont été composées et mises par écrit, plus tard, en Iran oriental. Les arguments qu'on avait allégués autrefois pour prouver que les Gāϑās étaient composées en langue médique, ont été péremptoirement refutés par M. Bartholomae.[4] Récemment, M. Tedesco[5] a renouvelé la théorie de la localisation occidentale des deux dialectes avestiques, mais les quelques traits ouest-iraniens qu'il signale dans la langue avestique n'excluent pas la possibilité de son origine est-iranienne, car il se peut que quelques formes ouest-iraniennes et quelques particularités syntaxiques appartenant aux dialectes occidentaux se soient glissées dans les rédactions des Gāϑās et des Yašts anciens faites par le clergé médique pendant la période des Achéménides, comme, plus tard, la rédaction arsacide a introduit dans l'Avesta des traits moyen-iraniens (l'épenthèse, le groupe *uhr* pour urt,[6] etc.).

L'état de la civilisation et la nature du conflit religieux que nous distinguons dans les Gāϑās constituent pour moi le critère le plus décisif pour leur origine orientale. Les tribus iraniennes qui immigrèrent en Iran occidental voyaient là dressé devant elles l'édifice puissant de la civilisation assyro-babylonienne. Les inscriptions assyriennes contiennent les récits de guerres incessantes contre les chefs de tribu médiques. Les Mèdes avaient dans leur voisinage des peuples bien organisés possédant leurs dieux et leurs cultes particuliers, mais l'influence assyro-babylonienne était prépondérante dans toute l'Asie antérieure. Comment serait-il possible qu'une littérature religieuse

[1] Grundriß d. Iran. Philol., II, p. 3.

[2] Zum altiran. Wörterbuch, p. 19.

[3] Andreas und Wackernagel, Die vierte Ghāthā, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1911, p. 2.

[4] Zum altiran. Wörterbuch, p. 16 sqq.

[5] Dialektologie der westiran. Turfantexte, Le Monde Oriental, XV, p. 255 sqq.

[6] Sur la ligature [illegible] voir Andreas und Wackernagel, Die vierte Ghāthā, p. 2 en bas.

née dans ce milieu ne gardât pas la moindre trace du contact des Iraniens avec ces peuples étrangers et leurs religions, des guerres nationales et des idées du monde assyro-babylonien? Les adversaires du prophète ne sont pas des peuples d'origine étrangère, adorateurs de dieux assyriens, urartiques ou hettites, mais tout simplement des adorateurs des daivas aryens qui maltraitaient le bœuf dans leur orgiasme religieux, s'enivrant du suc de la plante hauma; ils étaient des Iraniens barbares, des nomades brigands, qui adhéraient à des formes religieuses ancien-iraniennes plus primitives, lesquelles s'étaient conservées le plus fidèlement dans les pays iraniens situés au dehors du domaine de l'influence assyro-babylonienne.

Au point de vue économique, le peuple des Gāϑās était, paraît-il, un peuple de nomades agricoles. C'est là une phase économique très commune à l'intérieur de l'Asie et aussi dans diverses parties de la Perse moderne. La tribu a ses demeures hivernales fixes où elle s'occupe d'une agriculture primitive en se servant de l'eau des torrents ou des fleuves pour l'irrigation des champs. Pendant l'été la tribu se met en marche pour des pâturages situés, ordinairement, plus haut dans les montagnes. Il arrive souvent que des tribus qui n'ont pas d'agriculture s'établissent, pendant l'hiver, dans les terrains entre les villages des nomades agricoles pour faire des razzias contre ceux-ci, qui sont forcés d'organiser une défense des terres cultivées. Parmi les Turcomans de la Transcaspie on distinguait encore vers le milieu du 19e siècle deux états de civilisation. Ceux qui avaient des demeures fixes, c'est-à-dire se tenaient en dedans d'un rayon limité, et s'occupaient d'agriculture ou de commerce, s'appelaient Tchumur. Les Tchorv, au contraire, ne cultivaient pas la terre et ne s'occupaient pas de l'élevage du bétail, ils possédaient seulement des chameaux et des chevaux. Ces Tchorv étaient des nomades brigands. Si un chef s'avisait de mettre en scène une expédition de brigandage, il plantait sa lance avec ses couleurs à lui en terre devant sa tente et faisait inviter par un crieur publique tous les bons musulmans à se rassembler autour de la bannière du chef et à fondre sur les Persans infidèles (chiites). Le désir du butin était facilement éveillé,

et la troupe bien montée faisait une incursion dans les villages des Persans. Ceux qui faisaient résistance étaient tués, le butin était emporté, hommes, femmes et enfants traînés en esclavage. Dans presque toutes les tribus il y avait des nomades sédentaires et des nomades brigands; si un Tchorv ne prenait plus désir au brigandage, il devenait un Tchumur et vice versa.[1] Voilà à peu près l'état de choses que nous rencontrons dans les Gāθās. Les peuples se succèdent dans l'Asie centrale, mais les états de civilisation sont restés les mêmes jusqu'aux temps modernes.

Or, l'absence de toute allusion aux civilisations de l'Asie antérieure dans les Gāθās nous force de chercher le pays d'origine du Zoroastrisme quelque part au nord ou à l'est du territoire habité, dans l'antiquité, par des tribus iraniennes, dans quelque contrée où les conditions naturelles d'un nomadisme combiné avec l'agriculture étaient données. Les nomades agricoles existent surtout au pied des montagnes ou dans les plis des terrains montagneux. On pourra localiser, ainsi, le peuple des Gāθās en Sogdiane, en Ferghane ou en Bactriane, plus difficilement en Chorasmie; à l'avis du géographe danois défunt H. P. Stensby, ce dernier pays, habité d'abord par une population assez primitive de pêcheurs, aura été mis en culture à une époque relativement récente, et, en effet, la Chorasmie était peuplée, encore au temps d'Hérodote, par les Massagètes, peuplade iranienne de mœurs grossières qui vivait principalement de la pêche.

M. Bartholomae, en considérant les indications géographiques des Yašts anciens, est arrivé à la même conclusion, que la religion avestique est née, selon toute probabilité, dans l'est de l'Iran. Les arguments qu'il allègue[2] pour la thèse — soutenue également par M. Williams Jackson[3], qui suit la tradition parsie — que Zoroastre était originaire de l'Iran occidental et avait émigré à l'Iran oriental, ne me paraissent pas convainquants.

---

[1] F. v. Hellwald, Centralasien, p. 308 sq.

[2] Zarathuštra's Leben und Werke (Heidelberg 1924), p. 9 sqq.

[3] Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, passim.

La question de l'époque à laquelle a vécu Zoroastre n'est pas moins controversée que celle du pays d'origine de sa réforme. Ici encore il faut éliminer tout d'abord, les indications contradictoires et légendaires des auteurs grecs et latins. L'unanimité avec laquelle la tradition des Parsis a fixé le temps de Zoroastre à 300 ans avant Alexandre le Grand a porté quelques savants comme Justi, Geldner, West et Williams Jackson à accepter cette date comme exacte ou au moins approximativement vraie. Windischmann, Wilh. Geiger, Tiele, Oldenberg, Bartholomae et Eduard Meyer ont rejeté, d'autre part, la tradition parsie de toutes pièces, et de bonne raison.[1]

La fixation du temps de Zoroastre dans la tradition pehlvie fait partie d'une chronologie théologique dans laquelle Gayōmard, l'homme primordial, figure avec 30 ans, son sperme reste caché dans la terre pendant 40 ans, jusqu'à ce que le premier couple humain en sort sous la figure d'une plante; ce couple atteint l'âge de 50 ans avant d'avoir le fils Hōšang et meurt 93 ans et demi après cet événement, après quoi Hōšang règne sur la terre pendant 40 ans, Taχmōruw pendant 30 ans; Yim est détrôné après un règne de 616 ans et demi et vit 100 ans en exil, en somme 1000 ans, le premier millénium de l'histoire humaine. Le deuxième millénium est rempli par le règne d'Aždahāγ, dragon à trois têtes, et après une série de rois légendaires, dont les règnes embrassent en tout 1000 ans, Zoroastre naît juste au moment où commence le quatrième millénium. Le roi Vištāspa qui a régné 30 ans avant l'entrée en scène de Zoroastre et vit 90 ans après, 120 ans tout compris, est suivi par son fils Wahman, qui règne 112 ans; le reste de la période de 300 ans entre Zoroastre et la domination d'Alexandre est partagé entre les règnes de Hūmāī, fille de Wahman, et de deux rois du nom de Dārā (Dareios). Comment une date fixée en connexion avec un tel produit de spéculation théologique a pu être prise au sérieux par des savants, cela m'est incompréhensible.

[1] J. H. Moulton (Early Zoroastrianism, p. 19), en considérant la date traditionnelle ‚as a minimum antiquity', voudrait reculer la date historique ‚a few more generations'. G. Ipsen (Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft, p. 236) place le prophète dans le 6e siècle, Reichelt (ibid., p. 283) environ en l'an 1000, O. G. v. Wesendonk (Urmensch und Seele in der iran. Überlieferung, p. 81) avant l'an 900.

La chronologie officielle, du reste, a causé des embarras aux Zoroastriens. A la fin de chacun des trois milléniums qui séparent l'époque de Zoroastre de la fin du monde, de grandes troubles auront lieu, et un nouveau prophète apparaîtra. Ainsi, d'après la chronologie officielle, qui a fixé la date de Zoroastre à environ 630 avant J.-C., le premier des prophètes à venir devait paraître vers 370 après notre ère. De peur des troubles que provoquerait dans le peuple l'idée de la fin prochaine du millénium de Zoroastre, on s'est avisé, dans les premiers temps de l'époque sassanide, de fausser la chronologie en réduisant arbitrairement la période entre l'apparition de Zoroastre et l'avènement du premier roi sassanide, de sorte que la fin du premier millénium après Zoroastre fût retardée de plusieurs siècles.[1] Les 556 ans entre la conquête de la Perse par Alexandre et l'avènement d'Ardašīr I ont été réduits ainsi à environ 260 ans. Mais alors il se peut que, déjà avant l'avènement des Sassanides, on ait avancé de quelques siècles la date de Zoroastre par les mêmes raisons, pour réduire son millénium et retarder le moment où devait apparaître le prophète futur.

Tous les savants susnommés qui rejettent la chronologie traditionnelle font remonter la date de la vie de Zoroastre à une époque plus ancienne, entre 800 et 1200 avant notre ère; mais comme les point de repère manquent, la fixation ne peut être qu'approximative.

Les lettres d'Amarna nous donnent un certain nombre de noms évidemment aryens, qui ont été portés par des princes syriens d'environ 1400 avant J.-C., entre autres Artamanya, Yašdata, Šuwardata, Šubandi, Šutarna[2]; et dans un document de Boghazkiöi, datant du commencement du 14e siècle, qu'a publié Hugo Winckler, nous trouvons quatre noms de divinités aryennes adorées par les rois des Mitani, à savoir Mitra, Varuṇa, Indra et les Nāsatyas.[3] On a remarqué

---

[1] Mas'ūdī, Kitāb-et-tanbih, BGA. VIII, p. 97 sq.; trad. de Carra de Vaux, p. 140—141.

[2] H. Winckler, Mitteil. d. deutschen Orientgesellschaft, n° 35; à comp. Ed. Meyer dans la Z. f. vgl. Sprachforschung, 1909, p. 18 sqq.

[3] Voir Ed. Meyer, l. c., p. 24 sqq. Le déterminatif ‚dieu' est mis au pluriel devant le dernier nom. — A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 3 sqq.

aussitôt que dans les noms commençant par *su-* et celui des Nāsatyas la transformation de l'*s* initial devant voyelle et de l'*s* entre voyelles en *h*, qui est un caractère distinctif des langues iraniennes, n'a pas eu lieu. L'apparition surprenante, dans le document de Boghazkiöi, de divinités bien connues de la mythologie des Védas a été expliquée de différentes manières. Quelques-uns ont suivi M. Jacobi qui supposait[1] que des Indiens ou des habitants de pays voisinant à l'Inde et adorant des divinités védiques étaient immigrés en Asie mineure. Oldenberg[2] et Ed. Meyer[3] étaient d'avis que les immigrants étaient des Aryens venus des pays transcaspiens qui avaient conservé la langue et la religion des ancêtres communs des Indiens et des Iraniens. Enfin, M. Hüsing[4] voit dans le document de Boghazkiöi et dans les noms propres aryens trouvés en Asie antérieure entre le 18e et le 14e siècle les traces du passage des Indiens, qui, selon lui, auraient émigré de l'Europe par le Caucase, la même route qu'auraient suivi plus tard les tribus iraniennes. L'hypothèse que des guerriers aryens seraient venus des bords de l'Indus et auraient traversé tout le plateau iranien pour s'établir dans le pays des Mitani me paraît très invraisemblable.[5] Mieux vaudrait la supposition de M. Sten Konow[6], que la religion védique, développée dans le territoire indien, se serait propagée dans des tribus aryennes de l'Iran, et que des chefs issus de ce milieu l'auraient apportée dans l'Asie antérieure. M. Sten Konow soutient la thèse que les quatre divinités en question sont, dans la forme sous laquelle elles se présentent dans les documents des Mitani, purement indiennes. Je ne crois pas, ce-

[1] JRAS., 1909, p. 721 sqq. [2] JRAS., 1909, p. 1095 sqq.

[3] l. c., p. 26; Gesch. des Altertums I_2, § 455 et 465.

[4] Prace lingwistyczne ofiarowane J. Baudouinowi de Courtenay, Kraków, 1921.

[5] M. P. Jensen a tiré (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., 1919, p. 367 sqq.) des textes de Boghazkiöi quelques numéraux, qu'il qualifie d'indiens, mais qu'on peut considérer aussi bien comme ancien-aryens. Supposer que *satta* (‚sept') pour sanscrit *sapta* soit une forme appartenant à la langue indienne parlée, une forme pracrite ou palie apparaissant déjà au 14e siècle avant notre ère, c'est vraiment attacher trop d'importance à un mot aryen adapté à la prononciation d'un peuple non-aryen.

[6] The Aryan Gods of the Mitani People (Royal Frederik University, Publications of the Indian Institute, Kristiania 1921).

pendant, qu'on puisse, comme le fait M. Sten Konow, s'appuyer sur l'Avesta pour prouver que ces divinités n'ont pas eu, aux anciens temps indo-iraniens, leurs noms et caractère védiques, vu que le développement religieux spécial qui se reflète dans l'Avesta a pu altérer bien des traits anciens. M. Konow dit que l'on n'a mentionné dans le document — traité de paix et d'amitié consacré par un mariage qui formera un lien entre les deux maisons royales — que des divinités qui ont quelque chose à faire avec le traité; or le rôle des Nāsatyas ne s'explique, d'après lui, que par leur fonction de paranymphes, trait qui se trouve seulement dans des hymnes védiques relativement récentes. Quant au rôle d'Indra, M. Konow dit qu'il se comprend aisément: Indra est le dieu de la guerre, dont l'activité a amené la paix. Cependant il ne me paraît pas une chose qui s'entend d'elle même, que le dieu de la guerre soit invoqué comme tel dans un traité de paix et de réconciliation. Et si Indra est invoqué, non pas dans sa fonction spéciale de dieu de la guerre, mais tout simplement comme un d'entre quatre divinités principales, le cas peut être le même quant aux Nāsatyas. Que Mitra, Varuṇa, Indra et les Nāsatyas aient été en effet (avec Śarva) les principaux représentants de deux groupes de dieux aryens, les Asuras et les Daivas, c'est ce que j'essaierai de démontrer ci-après (p. 93 sq.). M. Hüsing, d'autre part, pour défendre sa théorie, se voit forcé à soutenir que les daivas Indra et Nōhatya (Nåŋhaiϑya) de l'Avesta ne sont pas des anciens dieux indo-iraniens transformés en diables, mais ‚les dieux des Indiens payens'. Si ‚payen', veut dire ‚non-zoroastrien', les Iraniens ont dû emprunter ces dieux-là, qui figurent, dans l'Avesta, parmi les auxiliaires du mauvais esprit, avant le développement de l'*s* entre voyelles en *h*, le nom Nāsatya ayant pris part à ce développement général; l'emprunt aurait donc été antérieur à la réforme zoroastrienne, ce qui serait possible en soi. Mais contre la thèse de M. Hüsing, que dans l'antiquité l'Iran oriental n'a jamais été habité par des Iraniens, ni l'Afghanistan, ni le Beloudjistan, ni le Turkestan, on opposera les indications géographiques des anciens Yašts, qui touchent surtout des localités de l'Afghanistan et du Turkestan. En outre, les peuplades

saces, qui habitaient le Turkestan aux temps des Achéménides, étaient sans doute d'origine iranienne. Je ne vois donc pas de raison pour abandonner la théorie que les Aryens, ancêtres communs des Indiens et des Iraniens, ont eu leurs demeures dans les montagnes et les bassins des fleuves du Turkestan, et je me range à l'avis d'Oldenberg et d'Ed. Meyer, à savoir que les Iraniens qui se sont établis en diverses contrées de l'Asie antérieure avant le 14e siècle sont venus des pays transcaspiens. Il faut y voir des tribus isolées conduites par leurs chefs, l'avant-garde de la grande migration par laquelle tout le plateau iranien serait pris en possession quelques siècles plus tard.

Or, la langue des Gāθās n'est plus l'ancien-aryen, mais une langue nettement iranienne : la transformation de l'*s* initial devant voyelle et de l'*s* entre voyelles en *h* est ici une étape passée. Zoroastre aura donc vécu après le 14e siècle. Ayant ainsi fixé la limite supérieure, nous essayerons de trouver une limite inférieure.

Au temps de Salmanassar II nous constatons pour la première fois l'existence d'une population iranienne au Kurdistan. En 836, ce roi fait la guerre aux Madai et aux Parsua. Les Madai sont les Mèdes, et dans les Parsua on a voulu reconnaître les Perses[1] ou les Parthes[2]; à cette époque-là, cependant, les Parsua avaient leurs demeures au nord des Mèdes, à ce qu'il paraît, entre le territoire occupé par ceux-ci et le lac Urmia. Ce n'est plus là des troupes de guerriers comme ceux qui s'étaient emparés autrefois du pouvoir dans le royaume des Mitanì, mais une immigration de peuples entiers. Vers le milieu du 9e siècle les tribus iraniennes qui ont poussé le plus loin vers l'ouest du plateau iranien, les Mèdes, se sont établies définitivement, au moins dans quelques parties du pays qui serait connu plus tard sous le nom de la Médie.

La première notice grecque relative à Zoroastre qui nous a été conservée est celle de Xanthos de Lydie (du milieu du 5e siècle avant notre ère), qui dit que Zoroastre a vécu 600 ans[3] avant l'ex-

[1] Hüsing, ZDMG., t. 54, p. 126; Prášek, Gesch. d. Meder u. Perser, I, p. 184.
[2] Rost, Mitteil. d. Vorderas. Ges., II, p. 75.
[3] 6000 ans selon quelques manuscrits.

pédition de Xerxes contre les Grecs de l'Europe. Déjà au temps de Xanthos, la vie du prophète se perdait donc dans un passé très lointain.[1] Tiele, d'autre part, a tiré l'attention sur le fait[2], que le nom du dieu suprême, qui est Mazdāh, Ahura ou Mazdāh Ahura, plus rarement Ahura Mazdāh, dans les Gāϑās, et qui a reçu dans l'Avesta récent la forme stéréotypique Ahura Mazdāh, nom double dont les deux parties se déclinent séparément, figure dans les inscriptions achéménides sous la forme Ahuramazdāh, la première partie de ce nom composé ne se déclinant plus, exception faite d'un seul passage (Xerx. 3. 3). Tiele en conclut qu'il faut compter une certaine période de développement entre les plus anciennes pièces de l'Avesta récent, les anciens Yašts, et les inscriptions. Mais les anciens Yašts sont séparés par un espace de temps du Yasna haptōhati, qui est encore postérieur aux Gāϑās.

En effet, ces deux arguments nous forcent, ce me semble, à reculer la vie de Zoroastre à une époque antérieure à l'immigration des Mèdes et des Perses dans les parties occidentales de l'Iran.[3] Mais alors il me paraît le plus vraisemblable que le Zoroastrisme n'a pas été introduit, par des missionnaires venant de l'est, chez

---

[1] ‚Beachten wir nun aber, daß sich jene Angabe über die Zeit Zaraϑuštrōs zuerst in der Mitte des fünften Jahrhunderts findet, dann können wir ihn sicher nicht mehr um 600 ansetzen; denn 150 Jahre waren keine so lange Zeit, daß man sie mit jener runden Zahl hätte bezeichnen können.' Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (Giessen 1920), p. 27.

[2] Verslagen en Mededeelingen d. k. Akad. van Wetenschapen, Afd. Letterkunde, 3 Reeks, Deel IX, p. 364 sqq., et Gesch. der Religion, II, p. 43 sqq.

[3] Un autre argument dans le même sens, allégué par Ed. Meyer (Z. f. vgl. Sprachforschung, 1909, p. 15) et d'autres est la double apparition du nom théophore de Mazdaka dans la liste de princes médiques contenue dans une inscription de Sargon de l'an 714 ou 713. Nous ne savons pas, cependant, si le nom de Mazdāh n'a pas existé avant la réforme de Zoroastre. Le mot Bagmaštum, nom d'une certaine divinité, mentionné dans l'inscription de Sargon, dans lequel Rost a voulu reconnaître un Baga Mazdāh, n'entre plus en considération (v. Ed. Meyer, l. c., p. 15, n. 1). M. Hommel a trouvé (Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology, 1899, p. 127, 132, 137 sqq.) le nom d'un dieu Assara Mazaš dans une liste de la bibliothèque d'Assurbanipal, dont l'original daterait, selon lui, de la période kassite (entre 1700 et 1200 avant notre ère). Le nom Assara Mazaš ne peut être, en tout cas, identique à Ahura Mazdāh; ce serait plutôt, comme le propose M. Hommel (l. c., p. 138) ‚le grand Asura'.

les Mèdes et les Perses, après que ces peuples-là s'étaient établis dans leurs nouvelles demeures, mais que la doctrine de Zoroastre s'est répandu chez les tribus iraniennes avant le commencement de la grande migration, et que les Mèdes et les Perses ont amené cette religion, lorsque, dans la première moitié du 9e siècle, au plus tard, ils se sont mis en mouvement vers les pays de l'ouest. Cette hypothèse expliquerait, nous le verrons plus tard, certaines divergences qui se sont développées au cours des temps entre le Zoroastrisme de l'est et celui de l'ouest. S'il en est ainsi, nous pouvons difficilement fixer le temps de Zoroastre à une époque postérieure à mille ans avant notre ère.[1]

---

[1] M. J. Hertel, dans un mémoire récent (Die Zeit Zoroasters, Leipzig 1924) a essayé de démontrer que Zoroastre a vécu dans le 6e siècle avant notre ère. En admettant que la tradition des Parsis est sans valeur, il est d'avis, cependant, que, par un heureux hasard, la chronologie artificielle s'est trouvé d'accord, approximativement, avec la vérité historique. L'auteur reprend la vieille théorie que Vištāspa, protecteur de Zoroastre, est identique à Vištāspa, père du roi Dareios I. C'est sous ce Vištāspa, l'Achéménide, que Zoroastre a paru avec sa doctrine. Dareios fut le champion de la nouvelle religion, et sa lutte contre le mage Gaumata n'était pas seulement une guerre politique, mais aussi une guerre religieuse, le combat du néophyte zoroastrien contre les mages mèdes, qui soutenaient l'ancienne religion aryenne, et qui, plus tard, s'étant joint à la nouvelle religion, ont falsifié celle-ci en y introduisant des traits de leur ancienne foi, ce qui expliquerait les différences entre la religion gāϑique des Perses et la doctrine de l'Avesta récent. Cette théorie de l'indianiste savant me paraît assez mal fondée. On ne comprend pas d'abord comment Zoroastre, ayant prêché parmi les Perses, aurait donné sa prophétie dans une langue qui, soit-elle un dialecte occidental ou oriental, n'est pas en tout cas la langue des Perses, langue des inscriptions achéménides. Cette objection me paraît décisive. Du reste, l'argumentation de M. Hertel est très faible. Il se sert, pour prouver sa thèse, d'arguments ‚e silentio' comme celui-ci que ni le culte des chiens, ni l'exposition des cadavres, ni la défense de souiller l'eau et le feu ne sont mentionnés dans les Gāϑās (p. 10 sqq.), comme si ces prédications en vers étaient un manuel du culte et des rites du Mazdéisme. Je ne vois pas comment on peut trouver, dans les passages de l'inscription de Behistān cités p. 19 sq., la preuve que Ahuramazdāh fût le dieu d'une prédication alors toute nouvelle. Et l'auteur va plus loin dans son interprétation hardie des textes. La Gāϑā Y. 53, dans laquelle Zoroastre invite Vištāspa à tenir ses obligations envers lui, exhorte les jeunes filles rassemblées pour célébrer les noces de la fille du prophète à ne pas se joindre aux adorateurs des daivas, et menace d'une guerre impitoyable les adversaires de sa communauté,

2. Sur l'origine du panthéon gāϑique.

Pour comprendre le caractère de la réforme accomplie par Zoroastre il faut essayer de pénétrer, dans la mesure du possible, dans les idées religieuses des Iraniens avant Zoroastre. Les moyens sont : 1° les renseignements épars que nous fournissent les documents de l'Asie antérieure; 2° une comparaison entre la religion de l'Avesta (surtout des Gāϑās et des Yašts anciens) et celle des Védas. Je me bornerai à exposer ici quelques observations sur l'origine des divinités qui forment le panthéon des Gāϑās, sujet traité d'une manière détaillée par M. B. Geiger dans son livre ‚Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung'.[1]

Les Kassites, qui, dans le 18e siècle avant notre ère, avaient mis la Babylonie sous leur domination, adoraient Sūrya, dieu du soleil aryen, qui aura été introduit en Asie antérieure par des troupes de guerriers aryens.[2] Cependant, ce Sūrya ou Svar (av. Hvar) s'est effacé de bonne heure; dans les Védas comme dans l'Avesta récent, l'ancien dieu du soleil est une figure d'une importance tout-à-fait secondaire. Puis, au 14e siècle, nous trouvons, dans les documents des Mitani, les dieux ancien-aryens et védiques Varuṇa, Mitra, Indra et les Nāsatyas. Mitra est mentionné encore dans une liste des dieux conservée dans la bibliothèque d'Assurbanipal, où il est identifié avec le dieu du soleil babylonien Šamaš.[3]

Si nous nous tournons vers les Gāϑās, nous y constatons une scission fondamentale entre les Ahuras et les Daivas, les dieux et les diables. Le dieu suprême est caractérisé comme l'Ahura par excellence, ou ‚le sage' (Mazdāh) ou bien ‚l'Ahura sage' (Mazdāh Ahura). Mais tout le cercle des dieux supérieurs est désigné par

a porté M. Hertel à la ‚conclusion inévitable', que cette Gāϑā a été composée entre l'avènement du mage Gaumata et son meurtre, c'est-à-dire en 522, époque à laquelle, donc, Zoroastre vivait encore. C'est là une interprétation tirée par les cheveux pour servir d'appui à une thèse bien peu solide en soi.

[1] Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 1916.

[2] Šuriaš, avec l'*s* du nominatif; voir Ed. Meyer, Gesch. des Altertums$_3$, I, § 456.

[3] Jensen dans la Zeitschr. f. Assyr., II, p. 195.

occasion sous le nom de ‚Ahuras sages'[1] (Y. 30. 9 et 31. 4). Les daivas ont mal choisi au commencement du monde et se sont rangés du côté du mauvais esprit (Y. 30. 6).

Qu'une certaine différence entre les Asuras et les Daivas ait existé déjà dans la pérode indo-iranienne, on peut le conclure du fait qu'une opposition entre les deux espèces de dieux se développe aussi chez les Indiens : là, la notion d'*asura* finit par se rattacher à des démons malfaisants.[2] Le trait caractéristique des asuras était[3] la possession d'un pouvoir miraculeux ou magique qui s'appelle *māyā*. Dans le Ṛgveda, le nom d'asura est employé parfois pour caractériser des dieux d'une nature sinistre et terrible comme Rudra[4], et c'est là, peut-être, le point de départ du développement des asuras en démons. Mais généralement, dans le Ṛgveda, on désigne par le mot *asura* certains dieux bienfaisants et dignes d'adoration d'un rang supérieur. C'est d'abord un surnom régulier de Dyauš, dieu du ciel indo-européen, qui, cependant, est en train de s'effacer au temps des Védas[5], et dont il n'y a, en Iran, que des traces d'ailleurs très incertaines. Puis le pouvoir asurique est attribué spécialement à Mitra et à Varuṇa,[6] deux dieux qui ont le premier rang dans le cercle des Ādityas. La qualité d'asura est en général un trait caractéristique des Ādityas, parmi lesquels, cependant, les deux susnommés sont les seuls dont l'existence aux temps indo-iraniens est assurée. Mitra et Varuṇa forment un couple dans le Ṛgveda, les deux noms étant traités comme un composé copulatif (dvandva), et c'est le cas également dans quelques passages de l'Avesta récent (Yt. 10. 113 et 145). Nous constatons la même particularité dans le document de Boghazkiöi, où le déterminatif ‚dieu' est mis au pluriel devant chacun des deux noms. Or, si le document de Boghazkiöi nous donne les quatre noms divisés en deux groupes, dont le premier

---

[1] Peut-être qu'il faut traduire : ‚Mazdāh et les [autres] Ahuras'; à comp. Tedesco dans la Zeitschr. f. Indologie und Iranistik, II, p. 53.

[2] Voir Oldenberg, Religion des Veda₂, p. 150 sqq., et, contre lui, B. Geiger, Die Ameša Spəntas, p. 224, n. 1; H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 99 sqq.

[3] Oldenberg, l. c., p. 159 sqq.

[4] Ibid., p. 223.

[5] Ibid., p. 244.

[6] B. Geiger, Die Ameša Spəntas, p. 218.

comprend le couple Mitra-Varuṇa appartenant au cercle des Asuras, on pourrait supposer a priori que les deux autres divinités, Indra et les Nāsatyas, qui sont, dans les Védas, au-dehors du cercle primitif des asuras, ont été les représentants de l'autre groupe, que les Iraniens, par la suite, ont désigné tout spécialement par le nom de daivas, et que les deux cercles de dieux ont été adorés par les Aryens qui pénétraient dans l'Asie antérieure au 15ᵉ et au 14ᵉ siècle, les asuras, qui sont placés en tête, ayant été, probablement, les premiers en considération. S'il en est ainsi, nous nous attendrons à trouver Indra et les Nāsatyas au premier rang parmi les daivas relégués, par la réforme zoroastrienne, au monde infernal. Les Gāϑās ne nous donnent le nom individuel d'aucun daiva, mais notre hypothèse est confirmée par l'Avesta récent, car, parmi les démons malfaisants nommés par leurs noms dans cette partie de l'Avesta il n'y en a que trois dont les noms sont d'origine ancien-aryenne, à savoir Indra, Nāhatya et Sarva. Ce dernier est connu aussi des Indiens; dans l'Atharvaveda il a encore une existence indépendante, mais plus tard Śarva est devenu un surnom de Rudra.[1]

Indra, le premier et le plus distingué de ce cercle de daivas, est un héros divin, un dieu de la guerre.[2] Il est le plus grand guerrier d'entre les dieux, grand mangeur et buveur, qui se gorge de soma pour se jeter contre les ennemis, indomptable dans son ivresse. Les hommes de guerre l'invoquent avant le combat. Les asuras Varuṇa et Mitra sont des divinités d'un tout autre caractère. Varuṇa, dans le Ṛgveda, veille sur l'ordre physique et morale du monde, il pénètre par ses lumières tous les secrets, ses lois sont infrangibles, mais il pardonne dans sa clémence le pécheur qui se repent. ‚Vielleicht am deutlichsten tritt das Wesen dieser Götter[3] hervor, wenn man sie neben Indra hält. Man glaubt neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der

[1] Hillebrandt, Vedische Mythologie, II, p. 204.

[2] A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 11 sqq.

[3] Les Ādityas.

unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums.'[1] Quelle que soit la qualité primitive de Varuṇa, il s'est élevé bien au-dessus du niveau ordinaire d'un dieu de la nature. Quant à Mitra, M. Meillet a soutenu par des arguments solides la théorie que ce dieu est, à l'origine, une personnification indo-iranienne du contrat : il n'est pas un phénomène naturel, mais un phénomène social divinisé.[2] D'après M. Meillet, le nom de Varuṇa aura eu un sens analogue, quelque chose comme ,la loi'.[3]

Ṛta appartient au même cercle d'idées qui s'exprime par les personnages divins de Varuṇa et de Mitra. Ṛta est le kosmos, l'ordre éternel de la nature et l'ordre établi dans le culte des dieux et dans le sacrifice, parce que le culte pratiqué selon les prescriptions rituelles est un élément de première importance dans l'ordre universel; c'est enfin la bonne conduite dictée par les bons sentiments, le bon ordre moral, la vérité et le droit. Chez les Indiens le ṛta est intimement lié à Varuṇa, gardien de l'ordre naturel et moral du monde; le ṛta a été créé par Varuṇa, qui, d'autre part, s'est fait le maiṇṭien suprême des lois du ṛta. Le ṛta se trouve très rarement personnifié dans le Ṛgveda; M. B. Geiger, néanmoins, le considère comme possible que la personnification de la notion de ṛta remonte aux temps indo-iraniens.

Dans les asuras et les idées religieuses qui se rattachent à eux se reflète un développement civilisatoire, une évolution vers l'idéal de la paix et vers l'organisation d'une société où le droit prime la force. Aussi les ahuras sont devenus, chez les Iraniens, les dieux des demi-nomades agricoles, tandis que les daivas étaient vénérés par les nomades brigands; et parmi les adorateurs des ahuras, le développement civilisatoire et moral, qui implique un sentiment religieux plus intime, se sera continué, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la réforme de Zoroastre. Mais comme l'histoire de cette période nous

---

[1] Oldenberg, Religion des Veda$_2$, p. 180—181.

[2] J. A. 10e série, t. 10, p. 143 sqq. A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 49 sqq.

[3] A comp. H. Güntert, l. c., p. 120 sqq.; Varuṇa est ,celui qui lie' (p. 147).

est absolument inconnue, nous ne saurons préciser la portée de cette réforme, c'est-à-dire décider quelle était la religion ahurienne au moment où Zoroastre s'en est fait le prophète, et quels traits de la doctrine des Gāϑās sont dûs au génie créateur du prophète.

Une théorie à laquelle se sont ralliés plusieurs savants est celle-ci, que Zoroastre a supprimé ou même transformé en diables les dieux populaires de la nature, et qu'il les a remplacés par un certain nombre de dieux nouveaux, qui se groupaient autour de Mazdāh Ahura, et qui étaient des personnifications d'idées abstraites. C'est là la théorie de M. J. H. Moulton : ‚He was not content with merely ignoring the old gods, so that Mithra and Anâhîta, the Fravashis, Verethraghna and Haoma are never named in the Gâthâs. Most of these, with the "nameless gods" of the sky and the light and the heavenly bodies, were included among the Aryan daivas; and it solves most simply the old problem of the fact that Avestan daḗva means "demon", if we assume that Zarathushtra himself denounced the old "heavenly ones" as evil powers, even as Hebrew prophets denounced Baal and Ashtoreth.'[1] Les six divinités qui ont été comprises plus tard sous le nom commun d'Amurta Spontas (lecture traditionnelle : Aməša Spəntas) sont désignées[2] comme ‚six highly abstract conceptions'; elles ne sont pas cependant des conceptions absolument nouvelles.[3] M. Geldner, d'autre part, veut expliquer l'absence du panthéon naturaliste dans les Gāϑās en supposant que les Gāϑās renferment seulement une partie du Mazdéisme, à savoir la doctrine ésotérique.[4] M. Bartholomae[5] appuie également sur le caractère abstrait des dieux groupés autour de Mazdāh, mais sans aborder la question de la position de Zoroastre vis-à-vis des dieux de la nature.

Selon les livres théologiques des Parsis chacun des Amurta Spontas préside un règne de la nature : *Vohu Manah* (‚la Bonne

---

[1] Early Religious Poetry of Persia, p. 55.

[2] l. c., p. 58. [3] l. c., p. 59.

[4] Grundriß d. Iran. Philol., II, p. 29.

[5] Zarathuštras Leben und Lehre, p. 12.

Pensée') est le protecteur du règne animal, c'est-à-dire des animaux utiles créés par Mazdāh, *Urta Vahišta* (lecture traditionnelle : Aša Vahišta ; ,la Meilleure Vérité', le Ṛta ancien) celui du feu, *Xšaϑra Varya* (,la Domination Désirable') celui des métaux, tandis que *Sponta Aramati* (lecture traditionnelle : Spənta Ārmaiti ; ,la Bienfaisante Dévotion') veille sur la terre, et le couple *Harvatāt* (,l'Intégrité' ou ,la Santé') et *Amurtatāt* (,le Non-mourir') sur l'eau et les plantes respectivement. Quelques savants, comme M. L. H. Gray[1] et, avec plus de réserve, M. E. Lehmann[2], voient dans les rapports de ces divinités avec les règnes de la nature, dont ils croient trouver des traces dans les Gāϑās, une survivance de leurs fonctions primitives de dieux de la nature. D'autres, au contraire, soutiennent la primordialité de leur caractère abstrait et voient dans leurs rapports avec la nature un trait de date plus récente. Ce dernier point de vue est défendu par Tiele[3], qui est disposé, pourtant, à excepter de la règle commune Urta Vahišta et Sponta Aramati, B. Geiger[4], Ed. Meyer[5], Güntert[6] et Wesendonk.[7]

C'est dans les parties post-gāϑiques de l'ancien Avesta que nous rencontrons pour la première fois la désignation d'Amurta Spontas (,Immortels Bienfaisants'). En comprenant dans leur nombre *Sponta Manyu* (,l'Esprit Bienfaisant') ou Mazdāh lui-même on a un cercle de sept dieux. Les Ādityas védiques ont été également, à ce qu'il paraît, sept en nombre, à savoir Mitra, Varuṇa, Aryaman, personnage quelque peu obscur, qui se retrouve dans l'Avesta récent, et quatre divinités peu individualisées qui portent des noms abstraits, mais qui ne se laissent identifier avec aucun des Amurta Spontas iraniens, bien qu'ils aient leurs racines dans un monde idéal congénère à celui qui a produit les noms abstraits des Amurta Spontas.[8]

[1] Archiv für Religionswissenschaft, VII, p. 345 sqq.

[2] Zarathustra, II, passim.

[3] Gesch. d. Religion, II, p. 202 sqq.

[4] Die Aməša Spəntas, p. 128 sq. et 164 sqq.

[5] Ursprung und Anfänge des Christentums, II, p. 62, n. 2.

[6] Der arische Weltkönig, p. 189 sqq.

[7] Urmensch und Seele, p. 30 et 78.

[8] A comp. B. Geiger, Die Aməša Spəntas, p. 238 sqq.

Aussi Darmesteter[1], Oldenberg[2], Tiele[3] et d'autres ont-ils supposé l'existence d'un cercle indo-iranien de sept dieux. Oldenberg y voyait un panthéon astral emprunté à quelque peuple de civilisation babylonienne : la lune (Varuṇa), le soleil (Mitra) et cinq planètes. Cette théorie, repoussée par Tiele, a été renouvelée par M. R. Pettazzoni.[4] M. Ed. Meyer[5] rejette cette hypothèse ‚qui repose sur une appréciation très répandue mais erronée de la religion babylonienne et du rôle des planètes dans celle-ci'. M. B. Geiger, qui fait la critique de la théorie astrale, croit néanmoins trouver dans Varuṇa et Mitra des traces d'influence babylonienne.[6] Il me semble, que les ressemblances entre les Âdityas et des divinités assyro-babyloniennes comme Šamas et Sin que relève M. B. Geiger se laissent expliquer par un développement parallèle dans les idées religieuses et morales, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un emprunt.[7] Et quant à l'emploi stéréotypique du nombre de sept, qui repose sur la quadripartition naturelle du mois lunaire[8], il n'est pas exclusivement ou spécialement babylonien. Le nombre de sept ayant eu, déjà dans la période indo-iranienne, un caractère pour ainsi dire sacré, un système de sept dieux a pu se développer indépendamment chez les Indiens et chez les Iraniens après la séparation.

M. B. Geiger a raison, sans doute, dans sa polémique[9] contre l'idée très répandue, que les abstractions personnifiées doivent être nécessairement des créations d'une spéculation relativement récente et ne peuvent remonter à un degré de civilisation aussi primitif que celui auquel se trouvaient les Iraniens du temps de Zoroastre. Sans doute la spéculation de prêtres a créé, plus tard, une quantité de

---

[1] Ormazd et Ahriman, p. 68 sqq.
[2] Die Religion des Veda$_2$, p. 181 sqq.
[3] Gesch. d. Religion, II, p. 66 sqq.
[4] Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, VII, p. 3 sqq.
[5] Gesch. d. Altertums$_3$, § 581.
[6] Die Aməša Spentas, p. 129 sqq.
[7] A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 172.
[8] W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie$_2$, p. 303 sq.
[9] l. c., p. 200 et p. 245 sqq. De même Güntert, l. c., p. 190.

divinités abstraites assez dépourvues de réalité. Mais que les abstractions personnifiées créées de bonne heure par l'imagination populaire aient été senties comme des puissances individuelles pleines de réalité, Mitra, ancien dieu du pacte, en est la meilleure preuve. Et si l'on a pu faire de nouveaux dieux d'idées abstraites, on a pu aussi donner à des dieux anciens de la nature une valeur abstraite pour les accommoder à une nouvelle conception du caractère des êtres divins; aussi ne faut-il pas nier a priori la possibilité que le cas ait été tel pour quelques-unes des divinités gāϑiques.

Il semble que les anciens Iraniens aient eu une certaine tendance à désigner les dieux par des épithètes qui accentuent tel ou tel côté de leur nature, et parfois le nom original est oublié et le surnom seul reste. C'est ainsi qu'il faut expliquer, probablement, les noms de dieux des Scythes qui nous sont transmis par Hérodote.[1] C'est ainsi, encore, que le nom de Varuṇa est disparu chez les Iraniens adorateurs des ahuras, ce dieu étant désigné sous les noms du ‚Sage' (Mazdāh), de ‚l'ahura sage' (Mazdāh Ahura) ou de ‚l'Ahura' par excellence.[2] Sponta Manyu (‚l'Esprit Bienfaisant') est, paraît-il, un autre nom de ce dieu suprême; car Sponta Manyu ou Sponišta Manyu (‚l'Esprit le plus Bienfaisant'), Vahišta Manyu (‚le Meilleur Esprit') ou Manyu tout court, existe de toute éternité comme le Mauvais Esprit (Y. 30), d'où il s'ensuit qu'il est ou Mazdāh lui-même ou bien un dieu primordial qui a existé avant Mazdāh, mais dans ce dernier cas Mazdāh n'aurait pu être appelé, pas même au sens figuré, le père de l'Esprit Bienfaisant (Y. 47. 3); si, au contraire, Sponta Manyu est le nom spécial sous lequel figure Mazdāh dans sa fonction d'adversaire du Mauvais Esprit (Y. 30; 45. 2; 47. 4), l'expression ‚sponta manyu' étant aussi employée, selon l'usage de la langue

[1] IV. 59. Voir l'interprétation de quelques-uns de ces noms proposée par M. J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran, II, p. 90.

[2] L'identité de Varuṇa et de Mazdāh est généralement acceptée. Seuls M. Hillebrandt (Vedische Mythologie, III, p. 70) et, avec quelque hésitation, M. Victor Henry (Le Parsisme, p. 10) voient dans Mazdāh l'asura innommé qui apparaît de temps à autre dans le Véda et dont la qualification la plus précise est la vague formule ‚asura du grand ciel'. Contre cette théorie : Güntert, l. c., p. 207.

gāϑique, pour désigner une qualité caractéristique de la nature de Mazdāh (Y. 31. 3, 7, 9; 33. 9, 12; 43. 2, 6; 44. 7; 45. 6; 47. 5, 6; 51. 7), celui-ci, comme le possesseur de cette qualité, peut être appelé son père au sens figuré.

Il y a dans les Gāϑās quelques passages qui nous font soupçonner que la connexion entre les Amurta Spontas et les phénomènes de la nature remonte en effet à une haute antiquité. Dans le Y. 47. 3 il est dit que Mazdāh a créé le bœuf qui porte bonheur et ensuite Aramati pour lui servir de pâture. Ici Aramati est tout simplement la terre. Le feu ‚a sa force par Urta' (Y. 34. 4 et 43. 4). ‚A cause de ton feu j'apprendrai la présentation de la prière adressée à Urta' (Y. 43. 9). Les mots harvatāt et amurtatāt sont employés, Y. 34. 11, pour désigner la boisson qui porte santé et la nourriture qui amène l'immortalité, réservées aux bienheureux, ce qui semble impliquer, que les divinités Harvatāt et Amurtatāt aient été attachées à l'eau et aux plantes respectivement.

Or, M. Andreas a attiré l'attention sur le fait que les cinq éléments représentés, selon la doctrine des Parsis, par Urta, Harvatāt, Aramati, Xšaϑra et Amurtatāt se retrouvent chez les Chinois (le feu, l'eau, la terre, l'or, le bois). Les rapports civilisatoires entre les Iraniens et les Chinois sont de date très ancienne, et, dans l'antiquité, des courants d'idées iraniens ont trouvé accès aux Chinois, tandis que plus tard, au moyen-âge, les Iraniens, à leur tour, ont subi l'influence des Chinois, surtout sur le domaine de l'art. L'idée des cinq éléments est un emprunt que les Chinois ont fait aux Iraniens. Chez les Manichéens, qui ont conservé pas peu de croyances ancien-iraniennes, les cinq éléments se retrouvent. Selon la théorie de M. Andreas, acceptée par M. Reitzenstein[1], le dieu créateur a été entouré, à l'origine, par les cinq dieux des éléments, auquels on a donné, plus tard, de nouvelles valeurs morales. Avec Mazdāh — ou Sponta Manyu —, protecteur des hommes, et Vohu Manah, protecteur des animaux, le nombre sacré de sept a été établi.

---

[1] Die hellenistischen Mysterienreligionen$_2$, p. 91; Hist. Zeitschrift 1922, p. 11.

Si nous acceptons cette théorie, qui me paraît bien acceptable malgré les objections de M. Güntert[1] et de M. Wesendonk[2], nous arriverons à la conclusion que Zoroastre n'a pas rejeté ou changé en diables les anciens dieux de la nature. Il a changé en diables les daivas, dont les premiers représentants étaient Indra, Nōhatya et Sarva, mais il a conservé les dieux de la nature qui se rattachaient au cercle des ahuras.

Chose très étonnante : Miϑra manque dans le panthéon gāϑique. Le couple Mitra et Varuṇa était à la tête des Ādityas asuriens. Que ce couple, qui donnait au culte des asuras son empreinte spéciale, ait été adoré aussi par les ancêtres des Iraniens, le document de Boghazkiöi nous l'apprend; et l'Avesta récent témoigne de la subsistance de cette foi. M. B. Geiger, qui a examiné à fond cette question[3], arrive à la conviction[4] que Miϑra a appartenu, à l'origine, au groupe des ahuras présidé par Mazdāh, et qu'il en a été éloigné à dessein par Zoroastre, parce que le prophète a voulu donner à l'ancienne religion iranienne une tournure monothéiste. Mais on comprend difficilement comment le désir d'accentuer le caractère monothéiste de la religion ahurienne rendrait nécessaire l'exclusion totale de ce dieu, qui n'a jamais cessé d'être populaire chez les Iraniens[5] : n'aurait-il pas suffi de le mettre au second rang parmi les divinités groupées autour de Mazdāh? Si nous nous rangeons à l'avis de M. Andreas, les sept dieux qui constituent le cercle intérieur du panthéon zoroastrien[6] sont Mazdāh, le dieu créateur, les cinq dieux des éléments et Vohu Manah. Dans les Gāϑās Vohu Manah a le premier rang après Mazdāh, et là où les sept Amurta Spṇtas sont énumérés,

---

[1] Der arische Weltkönig, p. 187 sqq.

[2] Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, p. 89.

[3] Die Ameša Spentas, p. 181 sqq. [4] l. c., p. 224.

[5] M. Güntert (l. c., p. 54 sqq.) a, sur ce point, une opinion différente.

[6] Que les sept dieux qu'on a embrassés, plus tard, sous la désignation d'Amurta Spontas forment un groupe défini, c'est, ce me semble, l'impression qui se dégage de la lecture des Gāϑās. Je ne puis pas suivre M. B. Geiger dans sa supposition que Srauša (lecture traditionnelle : Sraoša), Urti (Aši), etc. ont fait partie d'un cercle primitif de neuf ou dix divinités (Die Ameša Spentas, p. 87 et 109).

il est régulièrement nommé immédiatement après Mazdāh. Il conserve sa place comme la première créature de Mazdāh, le conseiller assis à la droite de celui-ci et le propagateur principal de son empire.[1] Quelque peu individualisé que soit Vohu Manah dans les Gāϑās, certains traits de sa nature se laissent définir.[2] D'abord il a des relations avec le bétail. Y. 28. 1, Zoroastre désire ‚satisfaire la volonté de Vohu Manah et l'âme du bœuf'. Dans le mythe de l'âme du bœuf, Y. 29, celle-ci adresse à Mazdāh les paroles suivantes (strophe 7) : ‚Qui as-tu qui aura soin de nous deux (le taureau et la vache mère) par l'intermède de Vohu Manah pour le bien des hommes?' Dans les écritures parsies de date plus récente il a pour assistants la lune (Māh), l'âme du bœuf (Gōšurvan) et Rāman, ‚celui qui donne de bons pâturages'.[3] Ensuite Vohu Manah joue un rôle important au jour du jugement dernier. Lorsque la punition des crimes aura lieu, l'empire (χšaϑra) de Mazdāh sera établi par Vohu Manah (Y. 30. 8). Selon le Y. 43. 16, ‚elle (c'est-à-dire Aramati) assignera, conjointement avec Vohu Manah, la rétribution selon les actes'. D'après le livre pehlevi Dāđastān-ı-dēnıγ (14. 2—3), Vohu Manah et Miϑra ont tous les deux la charge de dresser le compte des actions des hommes qui sera présenté le jour du jugement dernier.

Quant à Miϑra (forme avestique du nom de Mitra), nous sommes amplement renseignés dans l'Avesta récent. Il a le surnom de Vurugavyuti (lecture traditionnelle Vourugaoyaoiti), ‚celui qui possède des pâturages étendus', ce qui indique une connexion intime avec le bétail. Là où Rāman, ‚celui qui donne de bons pâturages', est nommé dans l'Avesta récent, il figure presque partout comme le compagnon de Miϑra. Le bœuf emporté par les pillards, forcé de quitter son troupeau, implore l'aide de Miϑra (Yt. 10. 86). Un personnage mythique, ‚le créateur du bœuf' est mentionné dans les Gāϑās. Dans le Y. 29, qui fait allusion au mythe ancien du bœuf primordial,

---

[1] Jackson dans le Grundriß d. Iran. Philol., II, p. 637.

[2] A comp. A. J. Carnoy, The Character of Vohu Manah, dans ‚A Volume of Oriental Studies presented to Edw. G. Browne' (Cambridge 1922), p. 94 sqq.

[3] Le Grand Bundahišn, voir Jackson dans le Grundriß, II, p. 637.

‚l'âme du bœuf' maltraitée implore l'assistance des dieux; ‚le créateur du bœuf', Urta et Mazdāh ayant discuté le problème sans arriver à aucun résultat, l'âme du bœuf adresse à Mazdāh la demande que nous avons déjà citée : ‚Qui as-tu qui aura soin de nous deux par l'intermède de Vohu Manah pour le bien des hommes?' après quoi Vohu Manah prend la parole et prédit l'œuvre bienfaisante de Zoroastre. Or, Tiele a rapporté[1] au dieu ‚créateur du bœuf' le mythe du meurtre du bœuf primordial, qui a eu lieu avant le commencement de l'existence humaine; le dieu qui forme le bœuf et celui qui le tue est le même, et les monuments du mithriacisme nous montrent que ce dieu est Miϑra. Une des fonctions principales de Miϑra est celle de juger les âmes après la mort, fonction qu'il remplit conjointement avec Srauša et Rašnu, dieu de la justice.

On pourrait donc se demander si Vohu Manah dans les Gāϑās n'est pas un nouveau nom sous lequel se cache l'ancien dieu populaire Miϑra, qui apparaîtra plus tard, dans l'Avesta récent, sous son vrai nom pour continuer son existence à côté de son doublet Vohu Manah.

Quant aux divinités gāϑiques qui n'appartiennent pas au cercle des Amurta Spontas, Srauša, dieu de l'obéissance[2], Urti, déesse du bonheur, etc., il reste incertain si elles sont des créations nouvelles ou d'anciennes divinités affublées sous des noms abstraits. M. B. Geiger a indiqué[3] quelques ressemblances entre Urti, telle que cette déesse apparaît dans l'Avesta récent, et Urdvī[4] Sūrā Anāhitā. Ces traits communs pourraient faire soupçonner des rapports anciens.

Les éléments principaux de la religion qui se manifeste dans les Gāϑās se sont développés, probablement, avant que Zoroastre en ait fait une doctrine nettement définie, marquée de l'empreinte de sa personnalité. Nous ne saurons préciser dans les détails quels sont les traits nouveaux qu'il a apportés à la religion ahurienne.

---

[1] Gesch. d. Religion, II, p. 133 sq.

[2] D'après Güntert (l. c., p. 62), Srauša serait Mitra sous un nom nouveau

[3] l. c., p. 111.

[4] Lecture traditionnelle : Aredwi.

Mais qu'il n'ait pas créé, par la voie de la réflexion philosophique, un panthéon tout nouveau d'abstractions, j'en suis fermement convaincu. Si les divinités gāϑiques font aux lecteurs modernes une impression si immatérielle, si elles nous paraissent comme des fantômes sans corps, c'est que nous ne connaissons pas le fonds d'idées mythiques qui rendait vivants ces êtres divins à l'auditoire du prophète. Il y a en outre dans le style des Gāϑās une particularité qui contribue à rendre les divinités adorées par Zoroastre peu tangibles pour nous : les mêmes mots abstraits qui figurent comme les noms des divinités sont employés très souvent dans leur notion primitive d'idée abstraite. Dans le Y. 43. 16, Zoroastre dit qu'il choisit pour lui-même l'esprit qui est par sa nature le plus bienfaisant (*manyu . . . . speništa* = *Spenta Manyu*), et il ajoute : ,Alors la Vérité (*Urta*) se corporifiera, forte dans sa vigueur. Alors la dévotion (*aramati*) règnera dans un empire (*χšaϑra*) qui brille lui-même comme le soleil par la vérité (*urta*). Elle (*Aramati*) assignera, conjointement avec la Bonne Pensée (*Vohu Manah*), la rétribution (*urti*) selon les actes.' Il est assez difficile de décider si ce qu'il y a de vague et d'équivoque dans ce style est dû à l'imperfection d'une réflexion encore naissante, qui ne sait pas encore faire une distinction nette entre la notion abstraite et la forme concrète sous laquelle se corporifie l'idée dans une mentalité relativement primitive, ou s'il y a là déjà une certaine finesse rhétorique. Dans les temps de l'Islamisme, la théosophie çoufique a poussé au dernier degré l'art de jongler avec des mots et des images à sens double; le çoufisme se meut dans une toute autre sphère d'idées, il est vrai, mais lorsque, par exemple, il emploie le mot *ḥaqq* tantôt dans sa signification abstraite de ,justice', ,vérité', tantôt comme un synonyme d'Allāh, cela nous rappelle de très près le style gāϑique.

3. Le mazdéisme de l'est et le mazdéisme de l'ouest.

Entre l'Avesta ancien et l'Avesta récent il y a une lacune dans la tradition historique et littéraire. Dans l'Avesta récent le peuple iranien se présente sous des formes civilisatoires nouvelles,

avec un panthéon élargi et des idées religieuses qui s'écartent sous plusieurs rapports de celles des Gāϑās, bien que la continuité ne soit pas rompue et la tendance générale reste la même. Il y a certainement un trou de plusieurs siècles entre la fin de la période gāϑique et le commencement de la période des Yašts.

A mon avis, c'est pendant ce temps intermédiaire que les tribus iraniennes qui se sont jointes à la religion de Zoroastre se sont répandues sur le territoire de l'Iran et l'ont occupé. Le grand désert central met une barrière entre l'est et l'ouest, et les tribus qui ont pénétré dans les pays de l'ouest, celles des Mèdes et des Perses, disparaissent plus ou moins complètement de l'horison de leurs coréligionnaires restés dans les pays de l'est. Mais c'est à l'est, où l'on continue de parler une langue qui est à peu près celle du prophète, que la force évolutive de la religion zoroastrienne reste le plus vivante. Ici la littérature des Yašts prend naissance.

Parmi les Yašts, le Yašt 10 (Mihr Yašt) est sans doute un des plus anciens, peut être le plus ancien. Yt. 10. 13—14, le poète décrit comment Miϑra, des sommets de la Harā, regarde toute la demeure aryenne, où les eaux larges roulent leurs ondes vers Iškata et Puruta, vers la Margiane, l'Areia, Gava et la Chorasmie. Nous ne savons pas ce que c'est que Iškata et Puruta; M. Bartholomae préfère y voir des noms appellatifs : ‚rocher et montagne'. Gava est la Sogdiane. La Harā est la chaîne de Paropamisos. Les eaux larges sont donc l'Oxus, le Murghāb, le Zerafshān, le Harīrūd, etc.[1] Dans le verset 104

[1] Le premier fargard du Vendīdād, dans lequel sont énumérés les pays de l'Iran oriental, date, comme l'a constaté M. Andreas (voir p. 82, n. 1), du temps du roi arsacide Mithridate I. On pourrait se demander si le passage du Yt. 10 que nous venons de citer n'appartiendrait pas à la même époque. Mais rien n'indique, d'abord, que les versets 13—14 soient une interpolation. Et la supposition que le Yt. 10 dans son ensemble daterait de l'époque arsacide, époque à laquelle la langue avestique avait cessé depuis longtemps d'être une langue vivante, sera réfuté par son caractère original, par la souplesse et la fraîcheur de son style poétique, qui lui assigne sa place parmi les plus anciennes pièces de l'Avesta récent. A ces observations générales s'ajoute un fait d'une certaine importance : la Bactriane, qui est le quatrième du nombre des meilleurs pays créés par Ahura Mazdāh selon le Vd. 1, manque dans l'énumération des pays de ‚la demeure aryenne'

du même Yašt il est dit que les bras longs de Miϑra saisissent et frappent le traître, quand même il se trouverait dans l'Inde orientale ou dans l'Inde occidentale, ce qui indique, évidemment, que les pays de la vallée de l'Indus sont hors de la portée de la loi du Mazdéisme. Le Yt. 19 révèle une connaissance intime du Sīstān. Ici sont mentionnés (66—68) le lac Hāmūn (Kōsavya), le fleuve Hilmend (Haitumant, Etymander) et quelques rivières dont plusieurs se laissent identifier: Fradaϑā est Phrados (Farāh-rūd), Xvarnahvatī Pharnocatis (Har-rūd), Xvāstrā le Khāš-rūd moderne. Le Yt. 5 connaît non seulement l'est de l'Iran — le lac Frazdanu (108) est probablement un autre nom du lac Hāmūn — mais aussi des localités situées dans l'ouest: le lac Čaičasta (49) est le lac Urmia en Azerbeïdjan; Harā n'est plus ici (21—22), comme dans le Yt. 10. 13—14 une chaîne de montagnes de l'Iran oriental, mais la chaîne qui sépare le Māzenderān et le Gīlān[1] du plateau de l'Iran central, et dont une partie porte encore aujourd'hui le nom d'Alburz (Harā burzatī); le monstre Aži Dahāka sacrifie à Babylone (29). Il est à supposer, donc, que le Yt. 5 a été composé en Médie, c'est-à-dire qu'il date d'un temps où l'union entre l'est et l'ouest avait été rétablie. Dans l'idée ancienne du monstre mythique, ennemi du monde ahurien, s'est incorporé alors le souvenir des guerres avec les grandes puissances sémitiques encore vivant chez les Iraniens de l'ouest. Le Zoroastrisme de la Médie a été fécondé par le courant nouveau venant de l'est, dont l'influence sera dominante dès ce moment dans les contrées de l'ouest: le Yt. 5 n'est pas composé dans le dialecte de la Médie, mais dans le même dialecte oriental que les Yašts plus anciens; il est composé par des poètes qui avaient la langue avestique pour langue maternelle ou bien par des poètes mèdes qui maniaient cette langue comme leur propre

du Yt. 10. 13—14, si elle ne se cacherait pas sous les noms non identifiés d'Iškata et de Puruta. Or il s'en suit de la relation de l'insurrection de Frāda en Margiane donnée dans l'inscription de Behistān qu'encore à l'époque ou Dareios luttait pour affermir sa puissance, la Bactriane faisait partie de la Margiane. Dareios constitua la Bactriane comme une satrapie à laquelle la Margiane fut annexée.

[1] Varna, pays des ‚drugvants varnyens' est le Gīlān (Andreas). Les ‚drugvants varnyens' figurent du reste déjà dans le Yt. 10. 97.

dialecte, et l'avestique reste la langue sacrée, dans laquelle on composera les textes religieux.

Les anciens Yašts nous ramènent à un milieu bien éloigné de l'existence pacifique des paysans de la période gāϑique. C'est la vie de guerrier d'un âge de conquête qui se reflète dans cette poésie religieuse. Le Zoroastrisme a quitté la défensive et a pris l'offensive. Les idéaux de l'impérialisme se sont joints au zèle religieux. On se réjouit des mythes et des traditions héroïques. Zoroastre est devenu déjà une figure légendaire. Dans le monde des dieux les Amurta Spontas ont conservé la place d'honneur immédiatement au-dessous d'Ahura Mazdāh, mais n'étant pas faits pour diriger des expéditions de conquête, ils paraissent assez pâles et dépourvus de personnalité; dans ‚le grand Srōš Yašt' (Yt. 57. 24), où ils sont énumérés tous les sept, Ahura Mazdāh en tête, ils ont pour compagnons deux abstractions bien exsangues: ‚la Question Ahurienne' et ‚la Doctrine Ahurienne'. Aussi restent-ils en arrière devant les Yazatas comme Miϑra, Urdvī Sūrā Anāhitā, Vurϑraγna, dieu de la guerre, Xvarnah, la gloire personnifiée, etc., divinités qui cadrent bien mieux avec l'esprit du temps. Quelques-uns de ces Yazatas ont peut-être des doublets parmi les divinités du panthéon gāϑique, et il est possible, bien que peu probable, que d'autres aient été reconnus par Zoroastre comme des êtres divins de deuxième ou de troisième rang, bien qu'ils ne figurent pas dans les Gāϑās. Hauma a survécu à l'anathème de Zoroastre et apparaît dans la littérature des Yašts comme un dieu puissant: comme Zoroastre, dans sa polémique contre l'usage du hauma enivrant dans le culte des adorateurs des daivas (Y. 32. 14; 48. 10), n'a pas appelé cette boisson par son nom, on a pu ignorer sur ce point les avertissements du prophète et glorifier le hauma comme une boisson bienfaisante et sacrée par opposition à toutes les autres boissons enivrantes (Y. 10. 8). A ces dieux populaires se rattachent beaucoup de mythes du temps indo-iranien, parmi lesquels il y en a peut-être qui ont appartenu, à l'origine, aux daivas, et des mythes nouveaux se sont développés. Miϑra, le protecteur du pacte et de la fidélité, a pris la tenue et l'armement d'un guerrier, mais il conserve toujours un caractère

moral qui faisait défaut à Indra, dieu des conquérants indiens. Sraušа même, le dieu paisible des Gāϑās, a été militarisé à l'instar de Miϑra, et les Fravurtis (fravašis), les esprits protecteurs innombrables, qui ne sont pas mentionnés dans les Gāϑās, forment une armée qui assiste les adorateurs de Mazdāh dans l'attaque et dans la défense.

Tandis que les tribus chez lesquelles la littérature des Yašts a pris naissance se répandaient sur les pays orientaux de l'Iran, d'autres tribus iraniennes, adhérentes de la religion de Zoroastre, qui avaient eu leurs demeures vers l'ouest du territoire occupé dès les temps anciens par les Aryens, s'avancèrent dans la direction de l'ouest, entre la mer caspienne et le désert central, suivant la route par laquelle des troupes de guerriers aryens avaient pénétré autrefois dans l'Asie antérieure. En 836 Salmanassar les trouve établis dans la Médie et les contrées voisinantes. En supposant que l'émigration de ces peuples des territoires est ou sud-est de la mer caspienne ait commencé vers 900, ils ont pu participer, avant l'émigration, aux premières phases du développement de la conception religieuse et sociale qui, pendant les siècles suivants, s'est épanouie dans les anciens Yašts. Après l'émigration le grand désert a séparé les deux groupes de peuples iraniens, et les dialectes des Iraniens occidentaux s'éloignaient peu à peu de ceux de leurs parents orientaux. Quand à la religion, certaines divergences devaient inévitablement se développer, bien que les Iraniens occidentaux conservassent la loi de Zoroastre. Les Gāϑās, à coup sûr, n'ont pas été mises par écrit avant la séparation, et il est très peu probable qu'elles aient pu se conserver par tradition orale chez les Iraniens occidentaux pendant une migration qui les menait à des pays lointains et les mettait en contact avec des milieux d'une civilisation toute différente. Le souvenir du prophète n'aura pas pu, non plus, se maintenir tellement vivant à l'ouest qu'à l'est, où la littérature religieuse était conservée et continuée.

Dans les inscriptions de Dareios et de Xerxes, Ahuramazdāh est le seul dieu nommé par son nom. Il est ‚un grand dieu', ‚le

plus grand des dieux'. Il a créé la terre, le ciel et l'homme, et il a créé le bien-être pour les hommes, il a fait Xerxes roi. C'est à lui que Dareios adresse ses prières avant d'aller combattre Gaumata, le faux Smerdes, et Ahuramazdāh lui prête son assistance. Chaque fois que Dareios réussit à abattre un rebelle, c'est à Ahuramazdāh qu'il attribue l'honneur de la victoire.

Le nom d'Amurta Sponta ne figure pas dans les inscriptions perses, et la notion de ‚Dieu' n'y est pas exprimée par un mot correspondant au terme avestique *yazata*, mais par le mot *baga*, qui se retrouve rarement dans l'Avesta. Dareios dit (Beh. IV. 12) : ‚Ahuramazdāh et les autres dieux qui existent me portèrent secours.' Quels étaient ces autres dieux, les inscriptions ne nous renseignent pas à cet égard. Ahuramazdāh est mentionné trois fois (Dar. Pers. d. 14, 22 et 24) *hadā viϑaibiš bagaibiš*, avec tous le dieux. En effet, les noms théophores mèdes et perses nous font connaître d'autres êtres divins, à savoir *Mitra* (forme mède) ou *Miça* (forme perse[1]), *Āç* (forme perse, ātar-, āϑr- en avestique), le Feu[2], *Farnah-* (forme perse, χvarnah- en avestique), la Gloire[3], et *Arta* (l'Amurta Sponta Urta de l'Avesta).[4] Selon Hesychios, ‚les justes' étaient appelés en perse *ἀρταῖοι*, c'est-à-dire *artavan-*, forme correspondant à l'avestique urtavan- (lecture traditionnelle ašavan-).

En somme nous retrouvons dans la religion des Achéménides les principes fondamentaux de la doctrine mazdéenne. Le côté dualiste du Zoroastrisme se fait jour aussi dans les inscriptions, quand même le nom du Mauvais Esprit n'y est pas nommé et le mot *daiva* n'y paraît pas non plus : les partisans de religions étrangères dont les Iraniens occidentaux étaient entourés n'étaient pas des adorateurs

[1] Il semble que le dialecte mède ait conservé le groupe *tr* : *Mitr*obates, *Mitra*dates, *Mitra*fernes; plus tard, sous l'influence de la langue sacrée de l'Avesta, les noms théophores montrent la forme *Miϑra*. Dans Vahu*misa* il faut voir probablement, malgré l'orthographe irrégulière, la vraie forme perse du nom de ce dieu : Miça.

[2] *Āç*iyādiya, nom d'un mois.

[3] Vinda*farnah* (Inta*fernes*), Mitra*fernes*.

[4] *Arta*χšaça (*Arta*xerxes), *Arta*vardiya.

des daivas. La puissance infernale, ennemie de la bonne religion, est représentée, dans les inscriptions par *drauga*, ‚le mensonge‘ (à comparer la *druj*- avestique), et il est vraisemblable que les Iraniens occidentaux aient opposé, comme les Iraniens de l'est, l'adjectif *drugvant* à celui d'*artavan*. Que la morale agricole particulière au Zoroastrisme se fasse jour dans l'inscription grecque de Dareios qui contient un édit adressé au satrape Gadates [1], est un fait souvent mentionné par les savants iranisants. Il y a cependant un trait dans le Zoroastrisme occidental qui tranche avec l'esprit du Zoroastrisme oriental. Il n'était pas possible de traiter les religions des peuples civilisés de l'Asie antérieure de la façon sommaire dont usaient les Zoroastriens orientaux vis-à-vis des nomades adorateurs des daivas; aussi les Achéménides respectaient-ils les dieux étrangers sur leurs territoires nationaux et avaient-ils soin de se mettre en bonnes relations avec eux.

Les rapports spirituels entre l'est et l'ouest ont été renoués, peut-être, pendant la période de l'empire des Mèdes. La formation de cet empire iranien aura favorisé les relations commerciales avec les parents orientaux. Dès le règne de Kyros, les pays de l'est ont fait partie du royaume perse. L'ouest, par sa civilisation supérieure, aura attiré l'est, et la vie religieuse de l'est aura fécondé d'abord le Zoroastrisme médique. Nous n'avons pas de renseignements directs sur cette réunion spirituelle du Mazdéisme de l'ouest et de celui de l'est, mais nous constatons que la Médie devient dès ce moment le centre religieux de l'empire iranien, de sorte que les mages de la Médie se présentent aux yeux des Hellènes comme le clergé du Mazdéisme.[2] La langue avestique dans ses deux dialectes, celui plus ancien des Gāϑās et celui plus récent des Yašts, reste la langue sacrée des croyants, les prêtres mèdes cultivent avec zèle le dialecte des Yašts encore vivant à l'est, et l'on continue de composer des Yašts dans ce dialecte.

---

[1] G. Cousin et G. Deschamps, Bull. de corresp. hellénique, XIII, p. 529 sq.

[2] Je n'aborderai pas ici la question de l'origine de l'état des mages et de la relation entre ‚mage‘ et ‚āϑravan‘.

Les Perses, qui vivaient plus à l'écart, tardaient à prendre part à ce développement. Mais du temps d'Hérodote, vers le milieu du 5e siècle, le service divin des Perses est aux mains des mages mèdes. Aux sacrifices, la présence d'un mage, qui puisse chanter le Yašt consacré au dieu auquel on s'adresse[1], est indispensable (Hér. I. 132). La forme orientale du Zoroastrisme a été introduite alors même chez les Perses. Mais que l'établissement de la domination spirituelle des mages dans le pays des Perses ne se soit pas effectué sans conflit, voilà ce que nous révèle l'histoire de l'usurpation de Gaumata. Car l'insurrection de Gaumata n'était pas seulement un essai de rétablir l'empire des Mèdes, elle avait aussi un aspect religieux. Dareios raconte (Beh. I. 14) qu'il reconstruisait les sanctuaires que le mage Gaumata avait détruits. Or, les Perses n'avaient, paraît-il, d'autres sanctuaires que les édifices destinés à protéger le feu éternel, et comme il est à supposer que le culte avestique représenté par les mages mèdes avait des sanctuaires de la même espèce, le culte du feu étant un point central dans le Zoroastrisme de l'est aussi bien que dans celui de l'ouest, il est très peu vraisemblable que Gaumata ait détruit les maisons du feu des Perses. Il s'agit probablement de temples destinés à des cultes étrangers, babyloniens, élamites, etc. que les rois de Perse ont tolérés et auquels ils ont même témoigné, à certaines occasions, leur vénération, mais dont l'existence était incompatible avec l'esprit intolérant du Mazdéisme oriental que représentaient les mages mèdes.[2]

Sur un seul point, la différence entre les rites de l'est et ceux de l'ouest a duré assez longtemps. La coutume d'exposer les morts, devenue obligatoire pour les Zoroastriens probablement pendant la période des Arsacides, provient sans doute des pays de l'est où l'existence de cette coutume est attestée par des auteurs classiques: chez les Bac-

[1] La *θεογονία*, selon l'expression d'Hérodote.

[2] Quant à la relation assez suspecte d'Hérodote concernant la fête appelée *μαγοφόνια*, je trouve très plausible la théorie de M. Marquart (Untersuchungen zur Gesch. von Eran, II, p. 131 sqq.), qu'il y a là une erreur de la part de l'historien grec, et qu'il s'agit en réalité de la fête de *bagayāda* ou ‚adoration de Miϑra', connue plus tard sous le nom de Mihrgān.

triens, les Orites dans le Beloudjistan et les Hyrcaniens au sud-est de la mer caspienne, on jetait les morts aux chiens.[1] L'exposition des morts est connue de nos jours encore chez quelques peuples de l'Asie centrale et au Tibet. Cette coutume, née d'une civilisation primitive, a été motivée, chez les Zoroastriens, par le soin de ne pas souiller les éléments par le contact des cadavres. Par l'influence du Zoroastrisme oriental elle a remplacé, peu à peu, l'enterrement dans les pays de l'ouest. Hérodote dit (I. 140), que les Perses enduisent le mort de cire avant de l'enterrer[2]; les mages font traîner le cadavre par un oiseau ou un chien avant l'enterrement, et on dit que c'est le cas aussi parmi les Perses. Le doute qu'il exprime sur ce dernier point a été, probablement, bien fondé. Strabon encore raconte, peut-être sur le témoignage du seul Hérodote, que les Perses enterrent les cadavres après les avoir enduits de cire, mais quant aux mages Strabon dit tout simplement qu'ils laissent dévorer le corps du mort par les oiseaux (XV. 3. 14).

Dès le temps d'Artaxerxe II, Miϑra et Anāhitā figurent dans les inscriptions avec Ahuramazdāh. Dans Art. Ham., Artaxerxe II implore la protection d'Ahuramazdāh, d'Anāhitā et de Mitra.[3] La même triade apparaît dans Art. Sus. a du même roi, et dans l'inscription persépolitaine d'Artaxerxe III Ahuramazdāh et Miϑra sont invoqués.[4]

Berossos a raconté, selon Clemens l'Alexandrin (Protrept. 5. 65. 4), que ce n'était que sous Artaxerxe II que les Perses avaient commencé d'adorer des idoles à figure humaine : ce roi-ci avait introduit la coutume en question, car il était le premier qui fit dresser la statue d'Aphrodite Anāhitā à Babylone, à Suse et à Ecbatane et instruisit les Perses, les Bactriens, Damas et Sardes dans le culte de cette déesse.

---

[1] Plutarch An vitios. ad infel., 3; Cicero Tusc., I. 45; Diodor XVII. 105; à comparer J. H. Moulton : Early Zoroastrianism, p. 192.

[2] Les rois achéménides étaient mis en caveau dans les rochers de Naqš-i-Rustām près de Persepolis.

[3] Forme mède.

[4] La forme avestique Miϑra est employée dans les deux dernières inscriptions.

Il est évident qu'une innovation religieuse a eu lieu sur l'initiative d'Artaxerxe II, mais laquelle? Que les Iraniens de l'ouest aient adoré Miϑra avant le temps de ce roi, nous ne pouvons pas en douter. Si Vahumisa est réellement un composé du nom de Miϑra — écrit, par exception *-misa* au lieu de *-miça* — il faudra en conclure que le culte de Miϑra, chez les Perses, date des temps immémoriaux, le nom du dieu ayant participé au développement dialectal de *tr* à *ç*. Quoi qu'il en soit, des noms propres mèdes composés de Mitra apparaissent longtemps avant Artaxerxe II : Mitradates, père nourricier légendaire de Cyrus (Hér. I. 110), Mitrobates, satrape du temps de Cambyse (Hér. 3. 120), Mitragathes, chef des Lydes dans la bataille de Salamis (Aisch. Pers. 43), etc. Hérodote mentionne une déesse perse Mitra, qu'il identifie avec Aphrodite Urania, et dont les Perses auraient appris le culte des Assyriens et des Arabes. Il confond ici Anāhitā, dont le culte avait subi, en quelque mesure, l'influence de la déesse babylonienne Ištar, avec Mitra, mais il s'en suit de sa notice que les deux divinités ont été adorées par les Iraniens de l'ouest du temps de l'auteur. Ce qui a eu lieu sous Artaxerxe II, n'est donc pas l'introduction de cultes tout nouveaux, mais la reconnaissance officielle de Miϑra et d'Anāhitā comme les divinités les plus intimement liées à Ahuramazdāh et qui forment une triade avec celui-ci, développement dans lequel il sera peut-être permis de voir l'influence de la conception sémitique d'un dieu père d'une déesse mère et d'un dieu fils.[1] Quant à Miϑra, la reconnaissance officielle n'est autre chose que la confirmation de la foi en Mazdāh (Varuṇa) et Miϑra (Mitra) comme les deux premiers Ahuras, foi invétérée dans la croyance populaire.

Puis il y a une autre nouveauté inaugurée par Artaxerxe II : sous l'influence d'une coutume générale chez les peuples de l'Asie antérieure, les Perses ont commencé de se faire des idoles. L'image d'Ahuramazdāh représenté dans un anneau ailé dans les reliefs de

---

[1] A comparer Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, I, p. 68 sqq. Chez les Arméniens, Mihr (Miϑra) est le fils d'Aramazd (Ahuramazdāh); voir Güntert, Der arische Weltkönig, p. 410.

Persepolis et de Behistān n'était pas une idole destinée à être adorée, et du temps d'Hérodote les Iraniens de l'ouest ne connaissaient pas encore la coutume de dresser des idoles (Hér. I. 131). Ce n'est ni d'Ahuramazdāh, ni de Miϑra qu'on dresse des statues sous Artaxerxe II, mais bien de cette déesse qui était déjà atteinte par la contamination de l'Ištar des Babyloniens. Les idoles d'Anāhita étaient faites sur le modèle de celles d'Ištar. La description de la déesse que donne le Yt. 5. 126—129 est faite, évidemment, d'après une telle idole, qui aura eu une ressemblance prononcée avec les statues et les statuettes d'Ištar.[2] Comme nous venons de le voir[3], le Yt. 5 a dû être composé en Médie après le rétablissement des rapports spirituels entre l'est et l'ouest. Ici nous avons un terminus post quem : l'hymne en question ou, en tout cas, les versets 126—129, ont été composés au plus tôt pendant le règne d'Artaxerxe II.

Le mémoire présent était déjà terminé, lorsque parut le livre de M. A. Meillet, ‚Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta'. L'auteur y relève les différences entre la religion des Gāϑās et celle des rois achéménides et pose la question si le mage Gaumata n'était pas, par opposition à Dareios, un véritable sectateur de Zoroastre. M. Meillet en s'appuyant sur l'étude surnommée de M. Tedesco (voir p. 83), place l'origine des Gāϑās au Nord-Ouest de l'Iran. Quant à la date de Zoroastre, il montre que les Gāϑās présupposent des conditions politiques qui n'existaient plus sous les Achéménides, mais les arguments qu'il allègue pour la thèse que le zoroastrisme a pris naissance peu de temps avant l'avènement des Achéménides ne me paraissent pas suffisants.

---

[2] Voir Ed. Meyer dans le ‚Lexicon der griechischen und römischen Mythologie', de Roscher, I, 332. A comparer J. H. Moulton, Early Religious Poetry of Persia, p. 128 sq., où la représentation d'Anāhitā dans le Yt. 5 est comparée avec celle d'Artémis d'Éphèse.

[3] p. 107.

T. Grahame Bailey:

Grammar of the Shina (Ṣiṇā) Language.

(Royal Asiatic Society Prize Publication Fund, Vol. VIII, London 1924.)

Reviewed by

Georg Morgenstierne, Oslo.

Within the last few years the publication of vol. VIII of the Linguistic Survey of India, several articles by Col. Lorimer, and finally Dr. Bailey's excellent book, have put our knowledge of the interesting Shina language on a new base. We are now able to compare the materials given by two trained and conscientious observers. As may be expected, the two authorities do not always agree in phonetical details. Especially the notation of vowels often divergates widely, as does also probably the actual pronunciation. Also some consonants have struck the ears of the two observers in a different way. E. g. according to Dr. Bailey, the *t* series is dental, but according to Col. Lorimer alveolar; the latter writes *j* in many cases where Dr. Bailey has ǯ, and distinguishes between *v* and *w*, while Dr. Bailey on principle only recognizes *v*, and writes *w* only occasionally.

Very interesting, but puzzling, is the tone-system in Shina. Dr. Bailey mentions that a low rising tone is used in many words, e. g. in *baṣ* ‚lung', but not in *baṣ* ‚language', in *dárị̥* ‚doors', but not in *dárị̥* ‚boys', &c. No more than Dr. Bailey I am able to explain this peculiarity.

Another interesting phonetical feature, which appears from the vocabulary given by Dr. Bailey, is the transferment of the aspiration to the initial in many cases. Thus we find *phocō* ‚tail' < *puccha-*, *phicīlu̥* ‚smooth' < *picchila-*, *thaçọṇ* ‚carpenter' < *takṣan-* (but *tăçi* ‚carpenter's adze'), *lhaunu̥* (Kohistani) ‚to obtain' < *labh*, &c. A similar development is met with in the Iranian Parachi language. Generally *kṣ* becomes *çh*, and also the group *ts* has got an aspiration in *bătshắr*

‚calf', which points the way to Prakritic *cch.* (v. Grammont: Bull. de la Soc. de Linguistique, XXIV p. 11).

A perusal of the vocabulary shows this to be entirely Indian in its foundation. A word like Kohistani *ṣva* ‚six' has preserved the *v* which is lost in Skr. and all other Indian languages, but which appears in many Iranian forms. Of course cases like this, where old forms have been preserved as well in Iranian as in Shina or other ‚Dard' languages, but not in the languages of the Indian plains, do not prove any special connexion between Iranian and Dardic. The Dard languages (the Kafir dialects to some extent excepted), show no un-Indian features, but only peculiarities in the development and preservation of old traits. Like most other Dard languages, Shina has lost the aspiration of the mediae. But unlike in the Kafir group, this process has only taken place when *źh* and *jh* had developed into *h* (Shina *hīū* ‚heart', *day-* ‚to burn'), and forms like *hănūs* ‚I am' from **bhavant- + asmi,* but *bo-* ‚to become', show that the partial development of $bh > h$ in this root had taken place before the disappearance of the aspiration.

Sir G. Grierson has given (LSI, vol. VIII, 2 p. 133) a list of words found in Shina and in Kafiri and Pashai, but not in the intervening Khowar. We certainly find in Khowar many words foreign to other Dard languages, and to a great extent borrowed from Iranian, especially Wakhi. But I have also collected a list of words, which want of room prevents me from inserting here, of words peculiar to Khowar and Shina. Also some phonetical traits connect Shina with Khowar, e. g. the development of *v-* to *b-*, and—unique among modern Indian languages—the preservation of intervocalic *-t-* as *-r-* in Khowar, and as *-l-* in Shina. The hill-languages of north-western India form an unbroken chain, and the knowledge of one is necessary to the understanding of the others. The rich, and, as far as it is possible to judge, very reliable materials which Dr. Bailey has given, will be of great importance, not only for the study of Shina, but also for the solution of the many problems connected with the ‚Dard' languages.

Zur Darstellung der indischen Philosophie.

Von

P. Tuxen, Kopenhagen.

Trotz der nicht geringen Arbeit, die in den letzten Jahren getan worden ist, um die indische Philosophie auch Nichtindologen zugänglich zu machen, ist es nicht zu leugnen, daß die Sanskritphilosophie bei Fachphilosophen bei weitem nicht die Rolle spielt, die sie sowohl aus historisch-psychologischen als auch aus sachlichen Gründen beanspruchen kann. Die Ursache ist nicht schwer zu finden. Es ist nun einmal außerordentlich schwierig, indisches Denken in einer europäischen Sprache wiederzugeben, ganz davon abgesehen, daß keine europäische Sprache die Fähigkeiten des Sanskrit als Ausdrucksmittel für abstraktes Denken besitzt. Die zur späteren Entwicklung der Dialektik und Logik hingehörenden Werke der Sanskritphilosophie sind in der Originalsprache äußerst schwierig und unzugänglich; es ist mir aber immer vorgekommen, daß die, freilich sehr wenigen, Versuche, die gemacht worden sind, sie in deutscher oder englischer Sprache zugänglich zu machen, eigentlich schwieriger zu lesen sind als das Original. Es wird lange dauern, ehe die ungeheuer interessante scholastische, dialektische Literatur von europäischen Philosophen ausgenutzt werden kann. Was sich vorläufig machen läßt, ist, durch kürzere oder längere Darstellungen von der Entwicklung des indischen Denkens auf die dieses Denken beherrschenden allgemeinen Tendenzen aufmerksam zu machen. Das ist in den späteren Jahren auch zu wiederholten Malen geschehen, zuletzt von Prof. Dr. Otto Strauß,[1] der sich früher unter anderem durch seine ‚Siddhānta-

[1] Indische Philosophie. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Bd. 2.) München 1925. Verlag Ernst Reinhardt.

muktāvalī' sowie durch seine Übersetzung von Stcherbatskys für das Verständnis der buddhistischen Philosophie sehr wichtige ‚Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten' verdient gemacht hat.

In wohldurchdachter, ruhiger Darstellung behandelt Prof. Strauß die Entwicklung des indischen Denkens von den ersten Anfängen in den vedischen Hymnen, folgt seiner weiteren Ausbildung in Brāhmaṇas und Upaniṣaden, um die Besprechung der unsystematischen Philosophie mit dem Buddhismus und dem philosophischen Chaos der großen Epen abzuschließen. Im zweiten Teile seines Buches gibt er kurze und treffende Charakteristiken der Naturphilosophie, Logik und Dialektik im Kapitel über Nyāya-Vaiśeṣika und Mīmāṃsā, führt in seiner Behandlung vom Sāṃkhya und Yoga den Leser in Vorstellungskreise ein, die große Perioden des indischen Denkens beherrscht haben, deutet einige von den vielen Problemen an, womit die spätere buddhistische Erkenntnistheorie sich befaßte, um endlich mit der Philosophie des orthodoxen Indiens, dem Vedānta, zu schließen. In den meisten Fällen gründet sich die Auffassung des Verfassers auf den Quellen selbst; sie ist selbständig, ohne sich auf gewagte Hypothesen einzulassen; seine Arbeit kann allen, die sich auf diesem weiten Gebiete orientieren wollen, getrost empfohlen werden.

Zu einigen prinzipiellen Fragen möchte ich ganz kurz Stellung nehmen. Ich glaube z. B., daß Prof. Strauß wie auch andere Forscher die vedischen Götter allzu buchstäblich auffassen. Wieviele Gestalten innerhalb des vedischen Götterpantheons sind nicht rein dichterische Fiktionen; man darf nie vergessen, daß es sehr gewandte und in der Poetik wohlerzogene Dichter sind, die diese Lieder verfaßt haben. Man denke nur daran, was nach ein paar Jahrtausenden ein Ausleger z. B. aus den Worten der deutschen Dichterin wird herauslesen können: ‚Sonne weinest jeden Abend dir die schönen Augen rot, wenn im Meeresspiegel badend dich erreicht der frühe Tod.' Hier haben wir doch keinen Ausdruck für einen Glauben an die Sonne als personifizierten Gott; und sehr oft läßt sich das, was der Rigveda von den Göttern erzählt, in derselben Weise auffassen; das gilt

zweifellos nicht nur von den Hymnen an die Morgenröte. Im Rigveda haben wir ja keine Mythologie im Werden, sondern im Gegenteil eine Mythologie im Verfall. Ich glaube deshalb nicht, daß die Abwendung von den Persönlichkeiten der alten Götter einen so radikalen Charakter gehabt hat, wie es nach der Darstellung Prof. Strauß' den Anschein hat; die Auflösung der festen Formen war schon in den ältesten Liedern des Rigveda weit vorgeschritten. Will man diese wie die anderen Hymnensammlungen als philosophische Quelle ausnutzen — und sie lassen sich in dieser Beziehung sehr wohl ausbeuten — wäre die Gelegenheit für eine Untersuchung von Vorstellungen wie die Seelenvorstellung u. a. in diesen Quellen sehr naheliegend; es handelt sich in diesem Zusammenhange von Verhältnissen, worauf Jacobi in seinen letzten Arbeiten (‚Die indische Philosophie‘ und ‚Die Entwicklung der Gottesidee‘) großes Gewicht legt (vgl. auch meine ‚Forestillingen om Sjaelen i Rigveda‘). Die Untersuchung, wie solche zentrale Vorstellungen sich in den Upaniṣaden aufarbeiten, macht ein in philosophischer Beziehung besonders lehrreiches Kapitel aus, wie überhaupt alle Untersuchungen von der Entstehung solcher Ideen oder Fiktionen. Wir sind ja alle nur zu oft versucht, unsere eigenen Anschauungen in die Begriffe fremden Denkens hineinzulesen. Das gilt m. E. auch, wenn Prof. Strauß von der Ethik des Buddhismus spricht; diese sei ‚aus der allgemeinen brahmanischen Ethik übernommen oder wenigstens an sie angelehnt‘. Das ist selbstverständlich ganz richtig. Die Ähnlichkeit ist so augenfällig wie die Ähnlichkeit zwischen den ethischen Grundbegriffen der meisten Völker; nur muß man sich dessen erinnern, daß der Buddhismus an sich keine ethische Lehre ist. Das Ziel ist, aus dem saṃsāra, dem Dasein, zu gelangen; für den, der sich dieses Ziel gesteckt hat, aber auch nur für ihn, ist jede Handlung, die ihn ins Dasein impliziert, böse, und umgekehrt jede Handlung, die ihn aus dem Dasein löst, gut; eine an sich ethische Betrachtung ist damit nicht verbunden. Der Begriff Sünde fehlt im Buddhismus. Für eine Darstellung der indischen Philosophie wird es überhaupt immer schwierig sein, dem Buddhismus seine Stelle in der historischen Entwicklung des indischen Denkens zu

geben. Ich denke hier weniger an den späteren Buddhismus, obwohl sich auch hier Schwierigkeiten finden. Aber der ursprüngliche Buddhismus wirkt trotz aller Beziehungen wie ein Fremdkörper in der indischen Philosophie. Was besaß eigentlich der ältere Buddhismus an philosophischer Gelehrsamkeit? Wenn man an seine Analyse der Erkenntnis, der ‚psychischen' Erscheinungen überhaupt, denkt, wird man geneigt sein, der damaligen Zeit einen nicht geringen Besitz an philosophischen Begriffen zuzuschreiben. Andererseits machen z. B. die psychologischen Untersuchungen im Pāyāsi Suttanta einen sehr primitiven Eindruck, und der ganze Pālikanon ist ja ganz verblüffend arm mit Rücksicht auf Philosophie. Gelegentliche Anspielungen auf *takki* und *takkika* und die nähere Charakterisierung solcher im Brahmajāla Sutta, auf *anumāna, vāda* usw., die eine Art von Dialektik vorauszusetzen scheinen, sind eigentlich das einzige, was eine Durchsicht dieses Kanons an den Tag bringt. Der Pālikanon ist in dieser Beziehung überaus arm; auch der Abhidhamma gibt erstaunlich wenig, was sehr zu bedauern ist, da wir doch hier hätten erwarten können, Stoff für die Vorgeschichte der Logik zu finden. Und nichtsdestoweniger finden sich im Pālikanon Stellen, die zeigen, daß die Inder schon damals imstande gewesen sind, wissenschaftlich zu denken. Für eine etwas spätere Zeit zeigt sich das ganz unverkennbar in einem Werke wie das Mahābhāṣya. Prof. Strauß macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Konzeption des Kategorienbegriffs von der Betrachtung der sprachlichen Verhältnisse ausgegangen ist (vgl. auch Faddegons ‚The Vaiçeṣika-System', Pag. 11 f., 109, 142, 147). In der Tat läßt sich aber viel mehr über den Einfluß der Grammatik auf das philosophische Denken sagen; oder, besser gesagt, die grammatische Wissenschaft entspringt einem weit reiferen wissenschaftlichen Denken als die gleichzeitige Philosophie, insofern wir dieselbe beurteilen können. Schon bei Pāṇini begegnet uns eine Reihe philosophischer Fachausdrücke wie *kriyā, kartṛ, karaṇa, nimitta, hetu, dravya, guṇa, jāti, samānādhikaraṇa, viśeṣanaviśeṣyabhāva* usw. usw., die, wenn sie auch nicht in der Bedeutung der späteren Dialektik verwendet werden, jedenfalls auf ein geschultes Denken deuten.

Und im Mahābhāṣya ist die ganze Atmosphäre von Philosophie durchdrungen. Schon die Einleitung liest man nicht, ohne dies zu fühlen. Die Untersuchung, was das Wort sei (Kielhorns Ausgabe, S. 1): Ob es das Ding (*dravya*), die Handlung (*kriyā*), die Eigenschaft (*guṇa*) oder der Allgemeinbegriff, die Form (*ākṛti*) sei oder was sonst; die Erörterung, wie die Masse der Wörter durch *sāmānyaviśeṣavallakṣaṇa*, das heißt durch allgemeine Regel und Ausnahme (*utsargāpavādau*), gelernt werden könne (S. 6); die Charakterisierung von *nitya* durch Worte wie *dhruva, kūṭastha* usw. oder als das, dessen *tattva* (= *tadbhāva*) *na vihanyate* (S. 7); ein Ausdruck wie *śabdapramāṇaka* oder wie *arthād āpannam* (S. 11); die Bestimmung des *vyākhyāna* durch die Vereinigung von *udāharaṇa, pratyudāharaṇa* und *vākyādhyāhāra* usw. usw., dies alles zeugt von einer in hohem Grade philosophischen Atmosphäre; ja, man könnte versucht sein, zu behaupten, daß die eigentliche indische Philosophie vor allem in der grammatischen Wissenschaft stecke. Das deutet auf eine weit frühere Entwicklung der philosophischen Spekulation als die durch die vorliegenden Nyāya-Texte erschlossene. Und es ist nicht nur die notwendigerweise philosophisch eingestellte Einleitung des Mahābhāṣya, die durch ein weit vorgeschrittenes wissenschaftliches Denken charakterisiert ist; durch das ganze Werk findet man Spuren von der Bekanntschaft mit logischen und dialektischen Begriffen. So findet sich z. B. das Schulbeispiel von der Erschließung des Feuers durch den Rauch an verschiedenen Stellen: *dhūmaṃ dṛṣṭvāgnir atreti gamyate* (S. 365). Es wird erörtert, ob es eine Gegenwart gebe (ad 3, 2, 123) usw. usw. Diese Bemerkungen sollten nur zeigen, daß ein Werk, das doch aller Wahrscheinlichkeit nach dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehört, schon eine lange Entwicklung der Logik und Dialektik hinter sich haben müsse; eine Tatsache, mit welcher eine Darstellung der indischen Philosophie rechnen muß.

Ich muß mich hier mit diesen Andeutungen begnügen; sie sind nicht als eine Kritik des trefflichen Buches des Prof. Strauß zu betrachten; er mußte sich schon durch den ihm zur Verfügung stehenden, sehr beschränkten Raum von dergleichen Untersuchungen

fernhalten, die eine ganz neue Einstellung dem Stoff gegenüber fordern. Ich glaube aber, daß in der Zukunft diese zwei Punkte bei einer Darstellung der Geschichte der indischen Philosophie eine maßgebende Rolle spielen werden: das Verhältnis des Denkens zum älteren Buddhismus und die Beeinflussung durch das Faktum der grammatischen Wissenschaft. Und dann, was den Veda und den Buddhismus betrifft, keine vedische Mythologie und keine allgemeinethischen Betrachtungen, sondern Analyse der Fiktionen und der konstruktiven Begriffe.

The thirteenth month in ancient Hindu chronology.

By

B. Faddegon, Amsterdam.

§ 1. Object of this article.

In the following pages I intend to give an interpretation of the rule which the Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 10, 8 (edition Von Schröder, I p. 148 l. 13—20) mentions for the *trayodaśamāsa*-form of the *cāturmāsya*-sacrifices. But in order to do so, it will be necessary first to explain the old Hindu systems of chronology and to reexamine the Sāmavedasūtra-texts which were discussed by A. Weber in the second part of his researches on the *nakṣatras* (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1861, p. 267 et seq., especially p. 281—289).

§ 2. Month and year according to astronomy.

Astronomy distinguishes many kinds of years and months, but for our purport we have only to deal with two kinds of each: the tropical and sidereal year, the synodic and sidereal month.[1]

The period during which the earth makes one revolution round the sun with reference to the fixed stars, is called a sidereal year. Mean length as given by Ginzel, I p. 32. with reference to A. D. 1900:

365 d. 6 h. 9 m. 9,8 s. = 365,25636 days.

The period during which the earth in its revolution round the sun passes from one equinox or tropic to the same again is called a tropical year. It marks the return of the same season to any given part of the earth's surface. Mean length:

365 d. 5 h. 48 m. 46,06 s. = 365,24220 days.

The tropical year is shorter than a sidereal year, because the equinoxes have a retrograde motion among the stars, which motion

---

[1] See R. Sewell & Ś. B. Dikshit, The Indian Calendar, London 1896; F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Band I, Leipzig 1906.

is called the precession of the equinoxes. For a more detailed explanation see Ginzel, I § 8.

The synodic month is the period during which the moon completes one series of the successive phases. Mean length, as given by Ginzel, I p. 36:

29 d. 12 h. 44 m. 2,9 s. = 29,53059 days.

The period of the moon's exact orbital revolution is called her sidereal revolution. This is less by about two days than her synodical revolution in consequence of the foreward movement of the earth on the ecliptic. Mean length, as given by Ginzel, I p. 37:

27 d. 7 h. 43 m. 11,4 s. = 27,32166 days.

§ 3. Ancient Hindu chronology.

The chronological system of the Brāhmaṇa- and Sūtra-period reckoned with 1. traditional-solar or round years, 2. synodic-lunar, and 3. sidereal-lunar years.

In the traditional-solar calculation time was measured with months of 30 days, whilst in general twelve such months formed a round year of 360 days, but the fifth year of a *yuga* or period of five years received a thirteenth month of 30 days (see H. Zimmer, Altindisches Leben, 1879, p. 367 et seq.). Thus the length of a *yuga* was $4 \times 360 + 390$ or 1830 days. The mean length of a solar year, therefore, was 366 days, or about three fourths of a day longer than the tropical year. The mistake, thus made, could have been easily corrected by combining 8 *yugas* into a new group and leaving out the thirteenth month in the last year of the eighth *yuga*; thus the length of a period of 40 years would have been $7 \times 1830 + 1800 = 14610 = 40 \times 365^1/_4$ days. According to the surmise of Thibaut (Astronomie, Astrologie und Mathematik, 1899, p. 23), the mistake, however, was corrected at irregular times when too great deviations between the real beginning of the seasons and the traditional chronological calculation made this necessary.

Sacerdotal reckoning moreover took account of the months as lunar revolutions. In the two sūtras of the Sāmaveda discussed by

Weber the sidereal month is taken as 27 days (a traditional and very inaccurate number), whilst the synodic month theoretically contains $29^1/_2$ days; that is to say: in the ritualistic practice one of two successive months contained 30, and the other 29 days, and in particular, according to the *Nidāna-Sūtra* V, 11, 6 the months of 30 preceded those of 29 days in the first half of the year, and in the second half the order was reversed. Periods of 12 or 13 of such months formed a lunar year.

Thus we have the following kinds of years:

1*a*. the round year of 12 months = 360 days (no. I—IV in a *yuga*);
1*b*. „ „ „ „ 13 „ = 390 „ (no. V in a *yuga*);
2*a*. the sidereal-lunar year of 12 months = 324 days;
2*b*. „ „ „ „ 13 „ = 351 „ ;
3*a*. the synodic-lunar year of 12 months = 356 days;
3*b*. „ „ „ „ 13 „ = 386 „ ; as we shall see in § 5, the thirteenth month was invariably taken as containing 30 days;

4. moreover we meet in the Sāmaveda-sūtras with a year of 378 days (or 14 traditional sidereal-lunar months).

Note to § 3. The number 360 of the round year, and the number 7.

The number 360, given to the round year in ancient Hindu chronology and used both in European and Indian mathematics for the division of the circumference of the circle, has been accepted, or at all events maintained owing to 1. the wish of accepting as a means of calculation a number lying between the length of the tropical year ($\pm 365^1/_4$ days) and the length of the synodic-lunar year (± 356 days); and 2. the wish of choosing such a number as would be easily divisible. (On the difficulties of fixing the length of the year, see Ginzel, I p. 68 et seq.)

The number of 28 (or 4 weeks of 7 days), maintained in the Jewish-Christian calendar, seems likewise to be due to the wish of having a number between the synodic ($\pm 29^1/_2$) and the sidereal month ($\pm 27^1/_3$). Although the Babylonians did not reckon by weeks

of seven days which ran continuously through, still the number seven had a special importance in the counting of the days of the month (Ginzel, I p. 120 note). Subsequently the number seven was connected with sun, moon and the planets. According to Oldenberg (Die Religion des Veda, 1894, p. 192) an influence of this thought may be seen in the number of the Ādityas.

§ 4. The two Sāmavedasūtra-texts bearing on the celebration of the gavām ayanam.

In Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra IV, 8, 1—6 and Nidāna-Sūtra V, 11 & 12 several chronological details are given on the celebration of the *gavām ayanam*. This sacrificial performance lasted in principle one round year or 360 days; Weber (Die Vedischen Nachrichten von den naxatra, II, p. 282 note) has amply explained how it was composed of different groups of soma-sacrifices; and Hillebrandt (Ritualliteratur, 1901, p. 157) has given a summary of this, but a summary which is too condense and moreover not quite correct.[1] The *gavām ayanam*, then, covers 360 days; the so-called middle day is the *vaiṣuvatam ahaḥ*; 180 and 179 days, or inversely, precede and follow it. In his theoretical description the sūtrakāra first does as if both parts were equal and of 180 days, and then he discusses which day should be left out.

I shall only mention here the chronological details.

Both, then, the Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra and the Nidāna-Sūtra take as basis the *savana*-year or round year of 360 days. The N. S. (V, 12, 2) says with reference to this year: *sa eṣa āditya-vatsaro nākṣatra, ādityaḥ khalu śaśvad etāvadbhir ahobhir nakṣatrāṇi samavaiti.* We may conclude from this passage that in those days the tropical and the sidereal year were considered as identical, and that 360 was the traditionally sanctified number for a year, both considered as tropical and sidereal.

Besides the year of 360 days the sūtras mentioned allow lunar years:

[1] In the first column ‚dazu die beiden Eröffnungstage 1. 2‘ must be blotted out.

L. Ś. S. IV, 8, 3 and N. S. V, 11, 4 mention a year of 360—6 days and containing months of 27 days; it is called a *nākṣatra* year (above § 3 no. 2*a*);

L. Ś. S. IV, 8, 4 and N. S. V, 11, 5 mention a year of 360—9 days and containing 13 months; it is called a *nākṣatra trayodaśin* year (§ 3 no. 2*b*);

L. Ś. S. IV, 8, 5 and N. S. V, 11, 6 mention a year of 360—6 days and containing months of either 30 or 29 days; it is called a *cāndramasa* year (§ 3 no. 3*a*);

a year of 384 days and containing 13 months of either 30 or 29 days (§ 3 no. 3*b*) is mentioned in neither sūtra, but is presupposed, as we shall see, in a passage of the Maitrāyaṇī Saṃhitā;

a year of 378 days is mentioned in L. Ś. S. IV, 8, 6 and N. S. V, 12, 6. It is praised in our texts because it possesses references to the three kinds of months, round, synodic and sidereal:

> *yasmin viparivatsare sauryo māso, 'tha cāndramo,*
> *nākṣatro na vilupyate, kaḥ svit taṃ veda? kaḥ sa vai?* &c.

Its reference to the traditional round month consists in the fact that it contains groups of sacrifices which last 30 days (e. g. 4 *abhiplava-ṣaḍahas* and 1 *pṛṣṭhya-ṣaḍaha*); a connexion with the synodic month is brought about by the prescript that the soma-juice should be pressed out on the full-moon days; and its reference to the traditional sidereal month is contained in the number 278 or 14 × 27.

Note to § 4. The choice of numbers in the prescripts for the celebration of the gavām ayanam.

The fact that the number 366 is omitted in these rules is the first thing that strikes us; this is to be explained by the supposition that 360 was the traditionally sanctified representation of the (sidereal or tropical) year.

The choice of the number 378 has given rise to many hypotheses.

Thibaut (Astronomie, Astrologie und Mathematik, 1899, p. 8—9) has suggested that three years of respectively 360, 360 and 378 were added together as a compromise between the round and real solar year.

According to Weber (Die Vedischen Nachrichten, &c., II, p. 286 note 13) the number $378 = 2 \times 7 \times 27$ contains a reference to the number 7; see above note to § 3.

Ginzel's ingenious theory seems to have found its starting-point in the theory of the *yuga*, as found in the Jyotiṣa-Vedāṅga; here the synodic month was considered to be of $29^{16}/_{31}$ day = 29 d. 12 h. 23 m. 14 s. (for its amount of accuracy, cp. § 2); the sidereal month of $27^{21}/_{67}$ day = 27 d. 7 h. 31 m. 21 s. So then a *yuga* of five years

$= 5 \times 360 + 30$ d. = 1830 d. = 61 round months,
$= 62 \times 29^{16}/_{31}$ d. = 62 synodic months,
$= 67 \times 27^{21}/_{67}$ d. = 67 sidereal months.

Ginzel, then, led by this example, accepts that there has also been in use a *yuga* of 5×378 d. = 1890 days, and he supports this hypothesis by the fact that still nowadays the Balinese priests calculate the full-moon days by means of such a cycle. And, indeed, this cycle—which consists of 30 months of 29 days and 34 months of 30 days, or, as I suppose that it was arranged, of 4 lunar years of 13 months and 1 lunar year of 12 months (above § 3 no. 3 *a* & *b*) —affords a very accurate estimate of the synodical month as equal to $^{1890}/_{64}$ days = 29 d. 12 h. 45 m. Moreover, the hypothesis seems to require a chronological system which reckoned with a month of 27 days, so that the year received alternately 13 or 14 of such months (Cp. Āpastamba-Śrauta-Sūtra XII, 27, 1).

What the two Sāmaveda-texts say about this year of 278 days, is very obscure.

Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra calls this year a *tairyagayanika ādityasya*, and Nidāna-Sūtra V, 12, 6 more extensively says: *athāṣṭādaśabhir jyāyān, āditya-saṃvatsara eva tairyagayaniko bhavaty, ādityaḥ khalu śaśvad ekadā ṣaṇ māsān udaṅṅ eti nava cāhāni, tathā dakṣiṇā; tad apy ete ślokā bhavanti: . . . saptaviṃśatim evaiṣa saptāhān eti dakṣiṇā, tathodaṅ saptaviṃśatim;* or in Weber's translation: ‚Es folgt das um 18 Tage größere Jahr. Dies ist ein Sonnenjahr, sich auf deren Gang nach den beiden Seiten hin beziehend. Die Sonne nämlich geht beständig einmal sechs Monate und neun Tage nördlich, ebenso südlich.

In Bezug hierauf stehen auch folgende śloka: ... er (die Sonne) gehet ja nach Süden fort sieb'nundzwanzig sieben Tag' (189), ebenso auch nach Norden hin.'

It is clear that the prosaist and the *śloka*-writer of this passage were completely ignorant of the subject they were talking about. They may have been good grammarians or ritualists, but had not the slightest notion of the science of the *sāṃvatsara*, the chronologist. Their assertions are merely paraphrases, and perhaps mistaken paraphrases, of the term *tairyagayanika ādityasya* which occurs in the L. Ś. S.

What does this term itself mean? To arrive at a comprehensible meaning I see no other way than to take this as an elliptical expression for *tairyagayanikaḥ saṃvatsara ādityasya saṃvatsarasya*, where *ādityasya* is an adjective with the meaning ‚belonging to the Āditya' (cp. Petropolitan Dictionary s. v. 1*b*); so then the translation would be ‚a transgressory year of the solar year', i. e. a year which lasts longer than the round solar year.

§ 5. The references in Yajurveda-texts to the synodic-lunar year of 386 days (above § 3 no. 3*b*).

In conclusion I proceed to the text which was my mental starting-point, the Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 10, 8. This passage has been referred to by Caland in his translation of the Āpastamba-Śrauta-Sūtra VIII, 4, 12—13.[1] It runs in the original as follows:

Ṛtuyājī vā anyaś, cāturmāsya-yājy anyo; yo ‚vasanto 'bhūt, prāvṛḍ abhūñ, śarad abhūd' iti yajati, sa ṛtuyājy; atha yas trayodaśaṃ māsaṃ saṃpādayati, trayodaśaṃ māsam abhiyajate, sa cāturmāsya-yājy, ṛjūṃs trīn iṣṭvā, caturtham utsṛjeta; ṛjū dvau parā iṣṭvā tṛtīyam utsṛjeta; ye vai trayaḥ saṃvatsarās, teṣāṃ ṣaṭtriṃśat pūrṇamāsā; yau dvau, tayoś caturviṃśatis; tad ye 'mī ṣaṭtriṃśaty adhi tān asyāṃ caturviṃśatyām upasaṃpādayaty, eṣa vāva sa trayodaśo māsas, tam evaitat saṃpādayati, tam abhiyajate.

---

[1] Das Śrautasūtra des Āpastamba, achtes bis fünfzehntes Buch, aus dem Sanskrit übersetzt. Verhandelingen der Konінkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel XXIV No. 2, anno 1924.

Caland has shown by his comparison of this text with Āpastamba-Śrauta-Sūtra VIII, 22, 10 (*trīn ṛjān*[1] *saṃvatsarān iṣṭvā māsaṃ na yajate*...) that *trīn* should be explained as *trīn vatsarān, dvau* as *dvau vatsarau, utsṛjeta* both times as *māsam utsṛjeta*. Further he takes *caturtham* and *tṛtīyam* as adverbs.

Here *māsam utsṛjeta* (he must leave out a month) means ‚he must postpone a month, he must extend the interval by a month'. *Caturtham* (for the fourth time) means ‚at the time when the fourth course, i. e. the fourth synodical-lunar year, should begin'.

So the translation of the passage runs:

‚It is another who celebrates the seasonal sacrifices, and it is another who brings the *cāturmāsya*-sacrifices. He who sacrifices whilst he thinks: spring has come, the raining season has come, autumn has come, is a person who celebrates the seasonal sacrifices. But he who causes a thirteenth month to arise and celebrates this thirteenth month with sacrifices, is a person who brings the *cāturmāsyas*; after having brought these offerings for three continuous [synodic-lunar] years he has to postpone the sacrifice a month at the time when the fourth course should begin, and having then brought these offerings for two other continuous [synodic-lunar] years he has to postpone the sacrifice a month at the time when the third course should begin. In the first mentioned three years there are 36 full-moon days, and in the last mentioned two years there are 24 full-moon days. When the sacrificer thus adds the *cāturmāsya*-sacrifices which are contained in the 24 full-moon days to the sacrifices belonging to the 36 full-moon days, there takes place what is called the „thirteenth month", there the sacrificer gives rise to the „thirteenth month", there he celebrates it'.

In this passage we meet with an antithesis between the *cāturmāsya-yājin* and the *ṛtu-yājin*.

The *ṛtuyājin* does not count the lunar months, but he brings successively the *Vaiśvadeva-*, the *Varuṇapraghāsa-*, and the *Sākamedha-*

[1] With Caland; edition: *ṛtūn*.

sacrifices at the first full-moon day which follows the beginning of spring, summer and autumn. In fact there will be generally a distance of four synodic-lunar months and sometimes of five such months between two successive sacrifices of his; but since he does not count these months, it is of no importance to him.

On the other hand the *cāturmāsya-yājin* counts the lunar months; for him the order of the intervals of four and five months is regulated by a strict rule. This rule is based on the equations that 1 *yuga* = 61 round months = 1830 days = 30 months of 29 days and 32 months of 30 days = 3 synodic-lunar years with 12 months and 2 such years with 13 months.

So then the celebration of the *cāturmāsya*-sacrifices will be bound to the following calendar in which the columns *A*, *B* and *D* give the synodic-lunar years of 12 months, whilst *C* and *E* give the years which are followed by a *mala-māsa*. The first sub-column contains the serial number of the full-moon days, and the second sub-column shows the serial number of the *yuga*-day.

A		*B*		*C*		*D*		*E*		
1	1	13	355	25	709	38	1093	50	1447	Vaiśvadeva
2	31	14	385	26	739	39	1123	51	1477	
3	60	15	414	27	768	40	1152	52	1506	
4	90	16	444	28	798	41	1182	53	1536	
5	119	17	473	29	827	42	1211	54	1565	Varuṇapraghāsa
6	149	18	503	30	857	43	1241	55	1595	
7	178	19	532	31	886	44	1270	56	1624	
8	207	20	561	32	915	45	1299	57	1653	
9	237	21	591	33	945	46	1329	58	1683	1st day of Sākamedha
10	266	22	620	34	974	47	1358	59	1712	
11	296	23	650	35	1004	48	1388	60	1742	
12	325	24	679	36	1033	49	1417	61	1771	
				37	1063			62	1801	sacrifice postponed
								1	1831	new cycle

§ 6. Conclusion.

The solution of the different arithmetical problems has given two main results:

There is agreement between the chronological prescripts of the Sāmaveda- and Yajurveda-texts.

We should be unjust to the ancient Hindu science of chronology, if we were to judge it by the traditional forms of expression with which we meet in the ritualistic sūtras.[1]

---

[1] Cp. Van Wijk's judgment on Venkatesh Bapuji Ketkar's historical-chronological work and indirectly on the merits of the ancient Indian chronologists, (Acta Orientalia, III, 1 p. 91).

Chandaściti.

Addendum to p. 54 above.

I am indebted to Prof. H. Jacobi for a fine and moreover very plausible suggestion with reference to the translation of the passage *śikṣākalpacchandaścitayas.* I took *citi* as a separate member and translated it by ‚the theory of altar-construction (explained in the Śulba-Sūtras)‘.

Jacobi proposes to consider *chandaściti* as synonymous with the more usual expression *chandoviciti* (metrical science). His translation has the advantage of not transgressing unnecessarily the number of vedāṅgas. The term *pitrya* in the Upaniṣad-text forced Śaṃkara to mention the *śrāddha-kalpa* separately; but for the theory of altar-construction, which is likewise included in *kalpa*, there was no reason for him to do this.

Les formes de l'*Aleph*, du *Mem* et du *Kaph* au XIIIe siècle avant notre ère.

Par

J. Six, Amsterdam.

M. Pierre Montet a eu la bonne chance de voir ses fouilles intelligentes à Byblos récompensées e. a. par une longue inscription en beaux caractères, gravée sur le sarcophage du roi Aḥiram, contemporain de Ramses II, que M. René Dussaud a savamment interpretée et commentée et dont il a fait valoir toute l'importance épigraphique, Syria V. p. 135 ss.

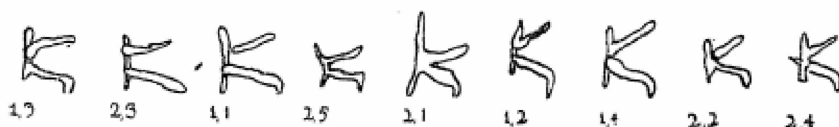
Mais en acceptant avec reconnaissance tout ce qui en résulte de nouveau et d'intéressant, même pour ceux qui, comme moi, ne sont pas des sémitisants, je crois devoir m'inscrire en faux contre la conclusion suivante de M. Dussaud:

‚L'Aleph des textes Montet présente une forme inattendue. On ne peut plus y reconnaître une tête de bœuf, tout au plus des cornes, et encore seraient-elles dissymétriques, l'une étant droite, l'autre récourbée à son extrémité. Il est donc difficile de voir dans le nom de la lettre *aleph* autre chose qu'un appel acrophonique.'

Certes le docte commentateur a parfaitement raison, en affirmant qu'on ne peut plus y reconnaître une tête de bœuf, mais il serait même difficile d'y voir des cornes. Le trait inférieur, recourbé à son extrémité, n'y ressemble nullement, comme l'auteur l'a, d'ailleurs, bien vu.

Ce trait est certes bien caractéristique. De neuf formes, légèrement différentes entre elles, que mon fils l'architecte G. C. Six a bien voulu dessiner fidèlement, d'après les planches de l'estampage, de Syria

XXXIX—XLI, il n'y a qu'une seule à laquelle manque complètement cette courbure.[1]



Elle a pourtant dû gêner le ciseau du lapicide, ce qui explique parfaitement sa disparition ultérieure.

Si on la retrouve donc dans les huit autres sans exception, et fort nettement dans la plupart, c'est qu'elle a dû former une part intégrante de la figure. Or le mot *aleph* désigne un bœuf et ce n'est que l'impossibilité de reconnaître un bœuf dans la forme connue jusqu'alors qui avait fait songer à une tête de bœuf à la façon de l'hiéroglyphe égyptien, qui substitue la tête à l'animal entier.

Mais si la forme nouvelle, antérieure de quatre siècles à celle connue jusqu'à l'article de M. Dussaud, ne ressemble nullement à une tête de bœuf, rien n'est plus facile que d'y reconnaître le dessin d'un bœuf, réduit à trois lignes.

La verticale rend la partie antérieure de la tête jusqu'aux sabots, le trait inférieur le reste du corps, avec les jambes postérieures dans la partie récourbée, le troisième trait, qui monte plus ou moins obliquement, ne peut être que l'énorme corne que portent les bœufs de ces pays.

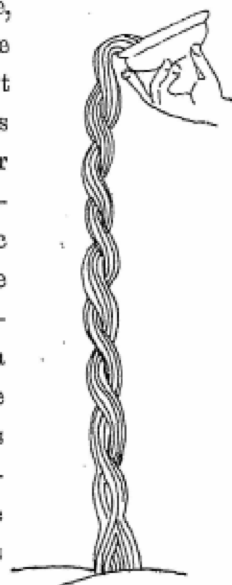
L'image, il est vrai, n'est pas réaliste, tant s'en faut. Mais réduite à sa forme linéaire la plus simple, elle n'en est pas moins évidente, pour qui sait la regarder.

Il n'en est pas autrement du *mem*. Tant que les zigzags dont il consiste se suivaient horizontalement, on a pu le comparer à l'hiéroglyphe égyptien, image de l'eau, qui désigne le son N. Mais la supposition qu'on a faite, d'après laquelle le *mem* serait un N redoublé, restait toujours assez hasardeuse. Du moment que la forme, de tant de siècles antérieure, est perpendiculaire, la ressemblance est infime.

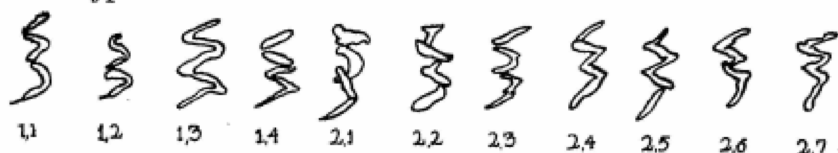
---

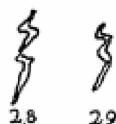
[1] Les chiffres sous les lettres indiquent les places qu'elles occupent dans les deux lignes de l'inscription, le premier chiffre désignant la ligne.

Le hasard a voulu qu'en rendant compte du livre suggestif de M. G. Contenau, ‚La glyptique Syro-hittite', j'ai été frappé par son idée que la tresse, je dirais plutôt la torsade, qui se rencontre si souvent depuis l'imagerie chaldéenne jusqu'aux cylindres syro-hittites, ‚est un symbole à valeur réligieuse, comme les autres objets qui l'environnent' et que j'ai cru pouvoir y reconnaître de l'eau qui coule, en la comparant au liquide qui s'échappe de la phialé avec laquelle Assurbanipal fait une libation sur quatre lions, son butin de chasse.[1] A mon avis cette conjecture se trouve pleinement confirmée par la forme antique du *mem* que nous fait connaître le sarcophage du roi Aḥiram qui, dans toutes les 13 variantes qu'il nous offre, paraît être une réduction à l'état linéaire d'un hiéroglyphe de cette forme, avec le plus d'évidence peut-être dans les exemplaires 2. 1 et 2. 2, mais aussi dans les autres



Il me semble que la lettre et le symbole, chacun de son coté, étayent cette hypothèse.



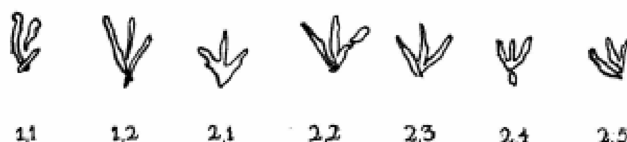


Reste le *kaph*, dont le nom n'est pas aussi facile à expliquer que le bœuf *aleph* et que le *mem*, où l'on est unanime pour voir de l'eau. Mais soit que *kaph* veuille dire main, ou même feuille de palmier en éventail, comme une main aux doigts étendus, ainsi que l'a suggéré M. Rohlfs,[2] une réduction en 3 lignes prendrait facilement la forme que nous trouvons en 7 variantes.

---

[1] Relief du Musée Britanique. Assyrian Saloon 8. A guide to the Babylonian and Assyrian antiquities, Pl. IV.

[2] D'après M. Kurt Sethe, Die neu entdeckte Sinaï-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift. Göttinger gelehrte Anzeigen 1917, S. 443.



La forme 1.1 se rapprocherait davantage de la main, celles de 2.1, 2.2 le plus de la feuille. En tout cas la comparaison, qu'on a faite de la forme ultérieure avec l'hiéroglyphe égyptien, la branche, n'emporte pas la conviction, puisque précisément la tige, qui causait la résemblance, manque à la forme antique de la lettre sémitique.

Pour résumer, je crois avoir rendu probable que les formes nouvelles que nous venons d'étudier tendent à prouver qu'elles sont des réductions linéaires d'hiéroglyphes sémitiques, analogues, mais non identiques, à ceux qu'ont inventés les Egyptiens. Ces hiéroglyphes mêmes, antérieurs à la venue des Phéniciens, donc probablement Amorréens,[1] restent à trouver. Espérons que le hasard des fouilles les fera connaître.

J'ajoute que, tandis que l'*aleph* tend déjà à prendre sa forme ultérieure, le *kaph* et le *mem* gardent encore leur forme antique dans l'inscription d'Abibaal, roi de Byblos, sur le trône de la statuette de Sheshonq I, que M. Dussaud a restitué avec tant de sagacité au Xe siècle. Et je ne puis m'empêcher de remarquer que, tandis que le *sadé* manque à l'inscription du XIIIe, la forme qu'il a au Xe est assez différente de celle qu'il a prise par la suite, pour mériter également l'attention des épigraphistes.

Je ne suis pas à même d'éclaircir l'énigme des inscriptions du Sinaï, trouvées par M. Flinders Petrie[2] en 1905, où M. Alex. H. Gardiner,[3] M. Kurt Sethe[4] et d'autres encore, ont cru pouvoir reconnaître des textes sémitiques, très anciens, écrits en hiéroglyphes égyptiens, mais je crois avoir prouvé que la comparaison qu'on a faite à ce propos de la forme de l'*aleph*, du *kaph* et du *mem* de la stèle de Mésa avec ces hiéroglyphes n'est qu'un mirage.

---

[1] Diodore affirme que l'on prétendait en Crète que les lettres grecques tiraient leur origine de prototypes syriens.

[2] Researches in Sinaï, p. 129 ss.

[3] Journal of Egyptian Archeology III, p. 1 ss.

[4] Göttinger gelehrte Anzeigen 1917, 437 ss.

Zur Geschichte des Silbers und Elektrons.

Von

F. W. von Bissing, Haag.

Sethe hat im Text zu Borchardts Grabdenkmal des Sahure II S. 93 bemerkt, die im Totentempel des Königs Sephres-Sahure vorkommende Erwähnung des Silbers sei die älteste bisher nachweisbare. Vor dem Mittleren Reich komme das Wort *Haz* (Silber = weißes Metall) nicht vor. Diese Angabe ist dann von G. Moeller in einem Aufsatz in der Orient. Literaturzeitung 1915, 78 f., übernommen worden. Der Verfasser hat leider trotz anscheinender Gelehrsamkeit so flüchtig gearbeitet, daß er aus E. Meyers Geschichte I^3 § 225 Anm. den Druckfehler in dem Zitat Petrie Abydos II Taf. XII 27 g für 279 mit übernommen hat. Dort steht nämlich über einem Boot, das auf die Außenwand einer Schale aus Bergkristall eingeritzt ist: , was Petrie S. 29 *nub ḥez ḥep* las. Meyer sah in den beiden ersten Silben das Wort *Haz*, Silber, was Moeller a. a. O. sehr zweifelhaft findet. Wie immer es sich damit verhalten mag — ein in den Zusammenhang passendes Wort *ḥpà*, *ḥàp* oder *ḥpu* kenne ich nicht, *ḥpt*, das Ruder, ist weiblich! —, die Schreibung stimmt zu der ältesten bekannten Form des Wortes, die zweimal bei Petrie Medum Taf. XIII vorliegt. Damit wären wir mindestens bis zur III. Dynastie zurückgelangt.

Beistimmen kann ich Moeller aber in zwei weiteren Punkten. Einmal, wenn er auf die späten Angaben über Silber aus Unternubien verweist. In der Tat müssen die Ägypter das gerade in ältester Zeit nicht allzu seltene Metall irgendwo in der Nähe gefunden haben. Und man möchte das auch noch für später annehmen. Moeller hat durchaus recht, wenn er betont, daß nicht das ägyptische Wort für Silber aus dem Hethitischen, sondern nur das hethitische *Had* aus dem Ägyptischen entlehnt worden sein kann. Er hätte aber noch auf die merkwürdigen Briefe des Königs von Alasia an den Pharao hinweisen können, in denen der kyprische Herrscher im Tausch

gegen Kupfer Silber zu erhalten wünscht.[1] Das ist um so beachtenswerter, als wir gerade aus Kypros eine große Zahl silberner Schalen, darunter auch ein echt ägyptisches Stück, besitzen.[2] Sethe hat a. a. O. mit Recht bemerkt, daß in den Inschriften des Sephrestempels die Göttin von Eileithyia-El Kab dem König die Gewinnung von Silber wie von Gold verspricht. Man wird danach annehmen dürfen, daß in jenen Metall führenden Bergen, die von den Küstenstrichen des nördlichen Roten Meeres bis an die Grenze des Sudan reichen, auch Silber vorkam. In der Tat erwähnt die geologische Übersicht, die die ägyptische Regierung 1912 herausgegeben hat, ‚an analysis of galena from near Safâja-Bay in the eastern desert yielded a small amount of silver‘. Mit Safâja-Bay kann wohl nur die Bucht gegenüber der Insel Safaga etwas südlich Ras Abu Somer und nicht allzu weit von den Goldminen am Mons Claudianus gemeint sein. Daß die Silberausbeute in der östlichen Wüste noch im Neuen Reich fortbestand, könnte man aus der von Sethe a. a. O. hervorgehobenen Tatsache ableiten, daß damals gerade der Eileithyia im Unterschied zu anderen Göttern Silber und Gold dargebracht wurden. Nach Herodot IV, 166 soll Aryandes als Statthalter Agyptens Silbermünzen von hohem Feingehalt ausgeprägt haben, die noch länger im Umlauf blieben. (Hesych s. v. Ἀρυανδικόν.) Man hat den Text aber mißverstanden,[3] wenn man ihm die Erfindung dieses Verfahrens zuschrieb; im Gegenteil wird Aryandes sich einer in Agypten einheimischen Technik bedient haben, um Silbermünzen herzustellen, die an Feingehalt mit den Goldmünzen des Dareios wetteiferten.

Ob dies Verfahren in irgendwelcher Beziehung zu dem häufigen Vorkommen von Elektron im ägyptischen Goldgebiet gestanden hat und ursprünglich vielleicht nur aus dem Elektron Gold möglichst rein ausscheiden sollte, stehe dahin. Jedenfalls hat lange Zeit, min-

---

[1] Siehe die in Knudtzon-Webers Ausgabe der El Amarna-Tafeln gegebenen Übersetzungen.

[2] Siehe die Zusammenstellung dieser Schalen in meinem Aufsatz über die phoinikischen Metallschalen im Jahrb. des Arch. Inst. XXXVIII/IX.

[3] Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptolem. Ägypten, S. 7.

destens bis in das Neue Reich, wie die Analysen von Berthelot und anderen gezeigt haben,[1] das ägyptische Gold 20—25 % Silbergehalt, den Gehalt also, den das Altertum dem Elektron zuschrieb. Ägyptisch hieß dies Metall *Zem*, im Unterschied von dem dunkler gefärbten *Nub*, Gold. Die älteren Ägyptologen, wie Dévéria in den Mémoires I S. 291, 295, 317, lasen die Gruppe richtig, bis Chabas in seiner Abhandlung über den alten Namen von Theben (Œuvres diverses II S. 273 ff.) für den Stadtnamen die Lesung *Uás* erwies. Diese übertrug nun zwar nicht Chabas selbst (vergl. seine Études sur l'antiquité hist. S. 18), aber doch die Mehrzahl der Ägyptologen auch auf den anscheinend mit dem gleichen Wortzeichen geschriebenen Metallnamen. Erst 1904 hat Gardiner in der Äg. Zeitschrift S. 73 ff. die alte Lesung *Zem* als die einzig mögliche erwiesen, und Sethe in der Äg. Zeitschrift 1907 S. 132 dann auch gezeigt, daß die beiden Zepterformen im Stadtnamen von Theben und im Namen des Metalls keineswegs identisch seien. Dennoch glaubte Wiedemann (Das alte Ägypten S. 344) an der Lesung *Uasem, Asem* festhalten zu müssen, weil das ägyptische Wort griechisch als ἄσημος wiedergegeben würde. Allein bei dieser von Pleyte in den Mededeelingen der Amsterd. Akad. 3 Ser. III S. 211 ff. aufgestellten Ansicht waltet ein seltsames Mißverständnis vor. An keiner Stelle, das bestätigt auch Wiedemanns „Sammlung ägyptischer Wörter, welche von klassischen Autoren umschrieben sind", tritt ἄσημος etwa für ägyptisches ein. Das griechische Wort liest man u. a. bei Herodot IX 41, wo von den Schätzen des Artabazos die Rede ist: gemünztes (ἐπίσημος) und ungemünztes (ἄσημος) Gold sei in Hülle und Fülle vorhanden. Euripides Ion 8 wird Athen eine οὐκ ἄσημος πόλις genannt,

[1] Annales du serv. des antiquit. d'Egypte II, 157 ff. und in verschiedenen Arbeiten Petries, z. B. Royal tombs II S. 40. Merkwürdig ist das Verhältnis von Silber und Elektron in den älteren Funden. In der vordynastischen Zeit tritt es verhältnismäßig häufig auf, wir kennen silberne Ringe, Perlen, Schmuckstücke, einen Dolch, Gefäßverschlüsse, Löffel; dann, in den frühen Königsgräbern, verschwindet es fast ganz, wird seit dem M. R. wieder häufiger, bleibt aber immer noch seltener als Elektron und auch als Gold. Seit der XVIII. Dynastie wird es häufig, bekanntlich sinkt gegen Ende dieser Zeit sein Wert unter den des Goldes. Für die antiken Zeugnisse über Elektros und Elektron s. Pauly-Wissowa s. v. (Blümner).

Phoinissen III 2 heißen die Waffen des Amphiaraos ἄσημα, weil er kein Schildzeichen trägt, im Herakles 849 heißt der Alkide οὐκ ἄσημος. Ganz besonders klar ist eine Stelle bei Thukydides II, 13, 3 f., wo von den Schätzen Athens im Peloponnesischen Krieg, dem Silber und ungemünzten Gold die Rede ist und das erstere offenbar für gemünztes Geld schlechthin steht. Und ganz ähnlich wird ἄσημος bei demselben Autor VI, 8, i gebraucht. Und auch in späterer Zeit ist nach dem Ausweis von Preisigkes Fachwörterbuch und seinem Handwörterbuch ἄσημος nie etwas anderes als ‚ohne Zeichen‘. Es ist also vollkommen ausgeschlossen, in ἄσημος an irgendeiner Stelle die Umschrift eines Fremdwortes zu sehen, es ist eine völlig regelmäßige griechische Bildung, in der das α privativum allezeit sogar sehr lebhaft empfunden wird. Wie Netolitzki in der Phil. Wochenschrift 1921, S. 1923 f. unter Berufung auf Wiedemann das Umgekehrte hat beweisen wollen, ist unverständlich.

Chabas hatte unter Berufung auf die Inschrift von Rosette, die mit χρυσός (Z. 8 = Z. 41) und die Inschrift von Kanopos, die mit χρυσός wiedergab (Z. 29 = Z. 59), auf die Identität beider Bezeichnungen geschlossen, die sich ihm beim Studium der Inschriften zu bestätigen schien. Immerhin bemerkt er: ‚Il n'est pas impossible que, dans la technicité de métallurgie égyptienne, il n'y eût quelque distinction entre et .‘ In der Tat wäre es sonderbar, wenn man von allem Anfang an und in durchaus sachlichen Texten ein und dasselbe Metall mit zwei ganz verschiedenen Worten bezeichnet haben sollte. Den richtigen Weg hat schon Dümichen, Äg. Zeitschrift 1872, 46, meiner Ansicht nach gewiesen: in der Ptolemäerzeit, ja schon in der Saitenzeit, ist das Wort *Zem* nicht mehr lebendig, man versteht es damals durchweg, reines Gold herzustellen, und so wird *Zem* synonym mit *Nub*. Und nicht viel anders ist es vielleicht mit dem griechischen Wort. Das alte ἤλεκτρος ist schon zu Herodots Zeit als Metallname nicht mehr lebendig: es ist als ἤλεκτρον zum Namen des Bernsteins geworden. Die ptolemäischen Stellen können also aus doppeltem Grund nicht gegen Lepsius' Deutung von *Zem* als Elektros, Metall, angeführt werden.

Beiträge zur Kenntnis der Pekinger Umgangssprache.

Von

Dr. L. Woitsch, Wien.

In den folgenden Zeilen gebe ich eine Reihe von meist noch unbekannten Ausdrücken der Pekinger Umgangssprache.

Die Nummernangaben beziehen sich auf das chinesisch-englische Wörterbuch von H. A. Giles.

嘴飄 *tsui*^{3}*-p'iao*^{1} sagt man vom Pferde, wenn es, den Zügeldruck stärker verspürend, den Kopf nach links und rechts wirft.

分道子 *fên*^{1}*-tao*^{4}*-tzŭ*^{3} die Scheitelabteilung der Frauenfrisur.

吃烟向裡抽 *ch'ih*^{1}*-yen*^{1} *hsiang*^{4}*-li*^{3} *ch'ou*^{1} beim Rauchen inhalieren.

針鼻 *chên*^{1}*-pi*^{2} Nadelöhr.

打腦鑿 *ta*^{3}*-nao*^{3}*-tso*^{4} Kopfnüsse austeilen.

百葉肝子 *po*^{2}*-yeh*^{4}*-tu*^{4}*-tzŭ*^{3} der Blättermagen der Wiederkäuer.

左撇子 *tso*^{3}*-pieh*^{1}*-tzŭ*^{3} Linkshänder.

帽沿子 *mao*^{4}*-yen*^{2}*-tzŭ*^{3} der umstülpbare Rand der Mütze, daher auch die an der Mütze angebrachten Ohrlaschen. Für die letzteren sind auch die folgenden Ausdrücke gebräuchlich: 腦包沿子 *nao*^{3}*-pao*^{1}*-yen*^{2}*-tzŭ*^{3} und 臥兎帽沿子 *wo*^{4}*-t'u*^{4}*-mao*^{4}*-yen*^{2}*-tzŭ*^{3}.

Sprachlich bemerkenswert durch die Reduplikation (des Numerativs) ist folgender Ausdruck: 一塊塊水的處 *i*^{1}*-kuai*^{4}*-kuai*^{4}*-shui*^{3}*-ti*^{1}*-ch'u*^{4} ein Platz, auf dem sich da und dort eine Wasserlache befindet. So sagt man auch: 在海上有個個島 *tsai*^{4}*-hai*^{3}*-shang*^{4} *yu*^{3} *kê*^{4}*-kê*^{4}*-tao*^{3} im Meere sah man hie und da Inseln, 在街上

有個個石頭 *tsai*^{4}-*chieh*^{1}-*shang*^{4} *yu*^{3} *kê*^{4}-*kê*^{4}-*shih*^{2}-*t'ou*^{2} auf der Straße lagen da und dort Steine.

落了枕了 *lao*^{4}-*la*^{1} *chên*^{3} *la*^{1} vom Genickpolster abrutschen.

擦子 *t'sa*^{1}-*tzŭ*^{3} (mandschurisch: *sase*) Name eines kühlenden Getränkes.

鐵渣子 *t'ieh*^{3}-*cha*^{1}-*tzŭ*^{3} Hammerschlag.

射箭中把子 *shih*^{2}-*chien*^{4}-*chung*^{1} *pa*^{3}-*tzŭ*^{3} ins Schwarze treffen.

網油 *kang*^{1}-*yu*^{2} Eingeweidefett.

牙花瘇了 *ya*^{2}-*hua*^{1} *chung*^{3}-*la*^{1} eine Zahngeschwulst haben.

豹花點子馬 *pao*^{4}-*hua*^{1} *tien*^{3}-*tzŭ*^{3} *ma*^{3} ein getigertes Pferd.

號烟 *hao*^{4}-*yen*^{1} Rauchsignale geben.

打蹬兒 *ta*^{3}-*têng*^{4}-*êrl*^{3} mit vollem Munde, daher undeutlich sprechen.

弓拿子 *kung*^{1}-*na*^{2}-*tzŭ*^{3} die beiden Enden des Bogens, an denen die Bogensehne befestigt ist.

拿弓拿子 *na*^{2} *kung*^{1}-*na*^{2}-*tzŭ*^{3} den Bogen spannen.

草把子 *t'sao*^{3}-*pa*^{4}-*tzŭ*^{3} Grasbündel als Zeichen verbotenen Eintrittes.

去臉子 *ch'ü*^{4} *lien*^{3}-*tzŭ*^{3} sich von jemanden (aus Zorn oder Ekel) abwenden.

鏇床子 *hsüan*^{4}-*ch'uang*^{2}-*tzŭ*^{3} Drehbank.

毛邊衣服 *mao*^{2}-*pien*^{1}-*i*^{1}-*fu*^{2} nicht eingesäumte Kleider.

塞門 *sai*^{4}-*mên*^{2} ein Paravent, um den Wind von der Türe her abzuhalten.

萬萬無疆 *wan*^{4}-*wan*^{4}-*wu*^{2}-*chiang*^{1} ad multos annos!

寶頂 *pao*^{3}-*ting*^{3} Grab von Beamten und Reichen.

小吶兒 *hsiao*^{3} *narl*^{2} Klageknaben bei Mandschubegräbnissen.

窩兒忿 *wörl*^{1}-*fên*^{4} Streit im eigenen Lager.

益母草 *i*^{4}-*mu*^{3} *t'sao*^{3} Mutterkraut.

益母膏 *i*^{4}-*mu*^{3}-*kao*^{1} Mutterkrautsalbe.

童兒 (Giles 12.299: a boy) *t'url*^{2} werden auch die bei Leichenbegängnissen zur Anwendung kommenden Papierpuppen genannt.

二五眼 *êrl*^{4}-*wu*^{3}-*yen*^{3} eine bestimmte Art Kuchen; ziemlich dumm.

指着兒 *chih*^{3}-*chaorl*^{1} den Kniff angeben (z. B. bei mathematischen Aufgaben, beim Schachspiel).

着着落後 *chao*^{1}-*chao*^{1} *lo*^{4}-*hou*^{4} (im Fortschritt) zurückbleiben (wie die Chinesen).

死求白賴 (*szŭ*^{3} *ch'iu*^{2} *pai*^{2} *lai*^{4}) bestimmt, unausweichlich wird in Peking *szŭ*^{3}-*ch'i*^{2}-*pai*^{2}-*lieh*^{1} gesprochen.

Man beachte den ersten Ton in: 你把扇子扇一扇 *ni*^{3} *pa*^{1} *shan*^{4}-*tzŭ*^{3} *shan*^{1}-*i*^{4}-*shan*^{1}.

昧 *mei*^{2} (Giles 7733) wird auch *mi*^{4} gesprochen, so in 拾金不昧 *shih*^{2}-*chin*^{1} *pu*^{2}-*mi*^{4}. Diese Redensart geht zurück auf einen besonders redlichen Besitzer einer Badeanstalt außerhalb des *Ch'ien-mên* und wird jetzt auch in Geschäftsläden im Sinne von ‚wir geben vergessene Gegenstände zurück' gebraucht.

剝 *po*^{1} (Giles 9353) hat neben dieser Aussprache und *pao*^{1} auch die Aussprache *pa*^{1}. 剝皮 *pao*^{1}-*p'i*^{2} das Fell (wirklich) abziehen, *pa*^{1}-*p'i*^{2} figürlich.

直了眼了 *chih*^{2}-*la*^{1} *yen*^{3} *la*^{1} 1. seine Augen stecken lassen (beim Anblick eines Mädchens), 2. mit seinem Latein zu Ende sein.

吹鼓手的 *ch'ui*^{1}-*ku*^{3}-*shou*^{3}-*ti*^{1} Musikanten, Pekingisch für 吹手 *chui*^{1}-*shou*^{3}.

半束子 *pan*^{4}-*la*^{2}-*tzŭ*^{3} halb gut, halb schlecht.

却又來 *ch'üeh*^{4} *yu*^{4} *lai*^{2} als Eingangsphrase gebraucht, wenn man jemand (etwas spöttisch) vom Gegenteil überzeugen will, etwa: ‚Nun sieh einmal!'

制子 *chih*^{4}-*tzŭ*^{3} Schleuderstein (ein Turngerät).

童養 wird nicht *t'ung*^{2}-*yang*^{3}, sondern *t'uan*^{2}-*yüan*^{2} gesprochen.

麵肥 *mien*^{4}-*fei*^{2} Sauerteig.

繡墩 (Giles 4680) *hsiao^4-tun^1* ist ein porzellanener Stuhl von der Form eines Fasses, durchbrochen gearbeitet und mit Blumen bemalt.

門鼻 *mên^2-p'i^2* das (Mauer-) Loch, in welchem der Türriegel hin und her geht.

胎裡紅 *t'ai^1-li^3 hung^2* in Reichtum geboren.

Die korrekte Aussprache von 阿堵 ist *a^4-tu^3*. In der Bedeutung ‚Geld' wird meist wohl 阿堵物 *a^4-tu^3-wu^4* gebraucht.

發條 *fa^1-t'iao^2* Metallfeder (z. B. einer Uhr).

砂藥 *sha^1-yao^4* Arznei gegen die Krankheiten des Hochsommers.

掖 *yeh^4* wird auch *yeh^1* gesprochen und mit 壓 gebraucht, so in 靴壓子 *hsüeh^1-yeh^1-tzŭ^3* Stiefelbrieftasche und 壓起衣裳 *yeh^1-ch'i^{3}i^1-shang^1* die Kleider (bei Regen) hinaufnehmen.

包頭的 *pao^1-t'ou^2-ti^1* als Frau verkleidet sein (von Schauspielern u. dgl.). Man vergleiche hiezu Giles 11.441, al. 13.

Sogenannte 繞口令 sind bis jetzt wenige bekannt geworden. Sie sind literarisch wohl ohne Bedeutung, aber dadurch interessant, daß sie zeigen, wie es die chinesische Sprache anstellt, um dort, wo wir den Zweck, nämlich die Zungenentgleisung, durch ungewöhnliche Konsonantenhäufungen zu erreichen streben, den gleichen Zweck durch möglichst homophone Worte in verschiedenen Tönen zu erreichen. Ich teile im nachstehenden einige *jao-k'ou-ling* mit und gebe auch die Übersetzung, da diese vielleicht gewünscht werden könnte.

有一個瘸子。拿了個碟子。去偷茄子。種地的老爺子。看見瘸子。偷茄子。拿了個木橛子。赶着打瘸子。瘸子怕挨木橛子。嚇的扔了碟子。也沒偷成茄子。差點兒。挨一橛子。

yu^3 i^1 kê^4 ch'üeh^2-tzŭ^3, na^2 la^1 kê^4 tieh^2-tzŭ^3, ch'ü^4 t'ou^1 ch'ieh^2-tzŭ^3, chung^4-ti^4-ti^1 lao^3-yeh^2-tzŭ^3, k'an^4-chien^4 ch'üeh^2-tzŭ^3 t'ou^1 ch'ieh^2-tzŭ^3, na^2-la^1 kê^4 mu^4-ch'üeh^2-tzŭ^3, kan^3-cho^2 ta^3 ch'üeh^2-tzŭ^3, ch'üeh^2-

tzŭ^{3} p'a^{4} ai^{2} mu^{4}-chüeh^{2}-trŭ^{3}, hsia^{4}-ti^{1} jêng^{1}-la^{1} tieh^{2}-trŭ^{3}, yeh^{3} mei^{2} t'ou^{1} ch'êng^{2} ch'ieh^{2}-trŭ^{3}, ch'a^{1} tien^{3}-êrl^{2}, ai^{2} i^{1} chüeh^{2}-tzŭ^{3}.

Hinkefuß nahm einen Korb und ging Eierpflanzen stehlen. Ein Bauersmann aber sah Hinkefuß und eilte, Hinkefuß durchzuprügeln. Hinkefuß fürchtete die Prügel und warf vor Angst den Korb weg und konnte so den Diebstahl nicht ausführen. Es hätte nicht viel gefehlt und Hinkefuß hätte seine Prügel abbekommen.

張結巴。李結巴。一到河裡摸鯽瓜。張結巴說。我摸的鯽瓜大。李結巴說。我摸了個大鯽瓜。

chang^{1} chieh^{2}-pa^{1}, li^{3} chieh^{2}-pa^{1}, i^{1} tao^{4}-hê^{2}-li^{3} mo^{1} chi^{4}-kua^{1}, chang^{1} chieh^{2}-pa^{1} shuo^{1}, wo^{3} mo^{1}-ti^{1} chi^{4}-kua^{1} ta^{4}, li^{3} chieh^{2}-pa^{1} shuo^{1}, wo^{3} mo^{1}-la^{1} kê^{4} ta^{4} chi^{4}-kua^{1}.

Der Stotterer Chang und der Stotterer Li gingen mitsammen zum Flusse, um Karpfen zu fangen. Der Stotterer Chang sagte: ‚Der von mir gefangene Karpfen ist groß.' Der Stotterer Li sagte: ‚Und ich habe einen großen Karpfen gefangen.'

出前門走七步。撿塊雞皮。補皮褲。不出前門不走七步。不撿雞皮。不補皮褲。

ch'u^{1} ch'ien^{2}-mên^{2} tsou^{3} chi^{1} pu^{4}, chien^{3} kuai^{4} chi^{1} p'i^{2}, pu^{3} p'i^{2}-k'u^{4}, pu^{2} ch'u^{1} ch'ien^{2}-mên^{2} pu^{4} tsou^{3} chi^{1} pu^{4}, pu^{4} chien^{3} chi^{1}-p'i^{2}, pu^{4} pu^{3} p'i^{2} k'u^{4}.

Ich ging zum Ch'ien-mên ein paar Schritte hinaus, um ein Stück Hühnerhautleder zu suchen, um meine Lederhosen zu flicken. Wäre ich nicht zum Ch'ien-mên ein paar Schritte hinausgegangen, um ein Stück Hühnerhautleder zu suchen, wären meine Lederhosen nicht geflickt worden.

山前有個藍靛臉。山後有個臉靛藍。二人高高山山去。此臉不知山前藍靛臉的臉藍。不知山後臉靛藍的臉藍。

shan^{1}-ch'ien^{2} yu^{3} kê^{4} lan^{2}-tien^{4}-lien^{3}, shan^{1}-hou^{4} yu^{3} kê^{4} lien^{3}-tien^{4}-lan^{2}, êrl^{4}-jên^{2} kao^{1}-kao^{1} shan^{1}-shan^{1} ch'ü^{4}, pi^{3}-lien^{3} pu^{2}-chih^{1}

shan^{1}-ch'ien^{2} lan^{2}-tien^{4}-lien^{3}-ti^{1} lien^{3} lan^{2}, pu^{2}-chih^{1} shan^{1}-hou^{4} lien^{3}-tien^{4}-lan^{2}-ti^{1} lien^{3} lan^{2}.

Vor dem Berge war (ein Mann, der hatte) blau wie Indigo ein Gesicht. Hinter dem Berge war ein Mann mit einem Gesicht wie Indigo blau. Zwei Leute, die in die Berge stiegen, wußten beim Vergleiche der Gesichter nicht, war vor dem Berge das Gesicht blau wie Indigo das blaue Gesicht, oder war hinter dem Berge das Gesicht wie Indigo blau das Gesicht in Blau.

出西門走十步。撿了個雞皮補皮褲。是雞皮補皮褲。不是雞皮不必補皮褲。

ch'u^{1} hsi^{1}-mên^{2} tsou^{3} shih^{2}-pu^{4}, chien^{3}-la^{1} kê^{4} chi^{1}-p'i^{2} pu^{3} p'i^{2}-k'u^{4}, shih^{4} chi^{1}-p'i^{2} pu^{3} p'i^{2}-k'u^{4}, pu^{2}-shih^{4} chi^{1}-p'i^{2} pu^{2}-pi^{4} pu^{3} p'i^{2}-k'u^{4}.

Ich gehe zum Westtor ein paar Schritte hinaus und suche ein Stück Hühnerhautleder, um meine Lederhosen zu flicken. Gibt es Hühnerhautleder, so flicke ich die Lederhosen. Gibt es kein Hühnerhautleder, so kann ich meine Lederhosen nicht flicken.

吃葡萄。不吐葡萄皮。不吃葡萄。倒吐葡萄皮。

ch'ih^{1} p'u^{2}-t'ao^{2}, pu^{2}-chih^{1} p'u^{2}-t'ao^{2}-p'i^{2}, pu^{2}-ch'ih^{1} p'u^{2}-t'ao^{2}, lao^{3} pu^{2}-ch'ih^{1} p'u^{2}-t'ao^{2}-p'i^{2}.

Ißt du Weintrauben, so spucke die Traubenbälge nicht aus. Du ißt aber keine Weintrauben, wenn du die Traubenbälge ausspuckst.

他能說的死漢子翻了身 *t'a^{1} nêng^{2}-shuo^{1}-ti^{1} szŭ^{3}-han^{3}-tzŭ^{3} fan^{1}-la^{1} shên^{1}* die Gewalt seiner Rede könnte selbst Tote erwecken. Man vergleiche hiezu unser ‚sich im Grabe umdrehen', das aber in einem ganz anderen Sinne verstanden wird.

Zu unserem bekannten Wiegenlied, das mit ‚Eia popeia' beginnt, sei auf das chinesische 白布呵 *pai^{2}-pu^{4}-a^{1}* aufmerksam gemacht, mit dem man kleine Kinder einschläfert.

Nr. 2620 出口 ‚to leave port; to export' bedeutet auch ‚in die Mongolei reisen', nämlich von Peking über Kalgan (張家口); z. B.: 我得 (*tei^{3}*) 出一盪口.

東一處西一處的亂呌 ‚von allen Seiten eindringendes Geschrei‘.

Nr. 11.444 偷針 ‚styes on the upper eyelids‘ ist nicht ohne weiteres verständlich. Die Bedeutung kommt daher, daß die Chinesen glauben, das Stehlen von Nadeln ziehe als Strafe Augenweh nach sich. Daher auch deutlicher 偷針眼 ‚wehe (entzündete) Augen infolge Nadelstehlens‘.

假着子 (der Akzent auf *tzŭ*^{3}) ‚Kinder unterschieben‘, bildlich für ‚die Tatsachen verdrehen, falsche Tatsachen anführen‘.

Nr. 6067 隔 wird *chieh*^{2} gesprochen in 隔手 ‚nichts zu tun haben mit einer Sache‘, z. B.: 辦甚麼事我們都不隔手的 ‚es gibt keine Unternehmung, mit der wir uns nicht befassen würden‘.

Nr. 4291 項 *hsiang*^{4} wird *hang*^{4} gesprochen in der Verbindung 有這麼項人 ‚es gibt derlei Leute‘. Goodrich (Pocket Dictionary) gibt statt des vierten Tones den ersten an.

抹布 wird *ma*^{3}-*pu*^{4} gesprochen (Akzent auf *ma*^{3}).

掃蹄 *sao*^{3}-*t'i*^{2} (Akzent auf *t'i*^{2}) mit den Hufen scharren.

一日只彀一日過日 ‚von der Hand in den Mund leben‘.

木瘤 ein Knorren im Holz.

老秋狐 eine häßliche Alte.

墁刀 *man*^{4}-*tao*^{1} Maurerkelle.

蜜狗子 eine Mustela-Art (Iltis?).

行的事左了 ‚das ist verkehrt gemacht‘.

Ad Nr. 4922 und 9418: 琥珀 wird *hu*^{3}-*pa*^{1} gesprochen und nicht *hu*^{3}-*p'o*^{4}.

猪驚骨 ein bestimmter Halswirbelknochen des Schweines. Man hängt ihn vor dem Bette kleiner Kinder auf, weil sie sich dann nicht fürchten. Man läßt ihn kleine Kinder mit sich tragen. Sie werden dann nicht vergeßlich.

Zu Nr. 1627 尖嘴縮腮 ‚lantern-jawed; hatchet-faced‘ sei die Redensart erwähnt 惱了嘴尖 ‚vor Zorn den Mund spitzen‘.

你癩毛兒 *ni³ lai⁴-maorl²* ein Schimpfwort.

扒山虎 Name einer Pflanze.

曬白光 in der Sonne (Wäsche) bleichen.

飛金 *fei¹-chin¹* Blattgold.

跐蛋 *ch'ai³-tan⁴* sagt man von der Paarung der Hühner. Man vergleiche unseren ähnlichen Ausdruck ‚der Hahn tritt die Henne'.

Zu den von mir schon anderwärts gegebenen Beispielen der Numerativreduplikation will ich ergänzend noch folgendes Beispiel erwähnen: 一陣陣雨 ein in Unterbrechungen niedergehender Regenschauer.

雞將生蛋時咯 (*k'a*) 蛋聲 singt das Huhn, so legt's ein Ei.

打疙瘩 einen Knoten schürzen. 不打緊的疙瘩 ein leicht geschürzter Knoten.

震耳 *chên⁴-êrl³* (Akzent auf *êrl³*) das Nachklingen in den Ohren (nach einem Donnerschlag).

Die Redensart 傾盆不歇大雨 entspricht genau unserem ‚es schüttet wie aus Schaffeln'.

屁話 leeres Gewäsch.

月城 *yüeh⁴-ch'êng²* (Akzent auf *yüeh⁴*) heißt die halbmondförmige Rundung der Stadtmauer, bezw. der Platz innerhalb derselben vor den Stadttoren. In der Schriftsprache 甕圈.

放屁虫 sagt man vom Abgehen von Eingeweidewürmern, speziell vom Bandwurm. Letzterer heißt 屁板虫.

Nr. 1590 濺 *chien⁴* wird auch vom Sprühen der Funken beim Schmieden (打) des heißen Eisens (開鐵) gebraucht. Der sich beim Schmieden bildende Hammerschlag heißt 鐵渣子, welchen Ausdruck ich bereits bei einer früheren Gelegenheit erwähnt habe.

牙花 *ya²-hua¹* (Akzent auf *ya²*) Zahnstein.

狗奶子 Sauerdorn (Berberis vulgaris L.). Der rotgelbe Absud 狗奶子水 wird zum Färben von Mehlspeisen verwendet.

火鐮包 *huo³-lien²-pao¹* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) Steinfeuerzeug.

小舌 und 小舌子 *hsiao³-shê²* und *hsiao³-shê²-tzŭ³* (Akzent auf *shê²*) das Gaumenzäpfchen.

鍋烟子 *kuo¹-yen¹-tzŭ³* (Akzent auf *yen¹*) der Rußbelag auf Töpfen.

奔樓頭 *pên¹-lou²-t'ou²* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) ein Mensch mit auffallend langem Hals.

說話綿纏 *shuo¹-hua⁴ mien² ch'an²* (Akzent auf *hua⁴* und *ch'an²*) ‚endlose Reden führen'.

Ad Nr. 4587: 信口 *hsin⁴-k'ou³* (Akzent auf *k'ou³*) bedeutet auch: ‚ohne sich ein Blatt vor den Mund zu nehmen'.

墨鏡 *mo⁴-ching⁴* (Akzent auf *mo⁴*) Rauchbrillen, Schneebrillen.

綿 *mien²* (Nr. 7884) bedeutet auch ‚Streifen, Wolken im Glase', z. B. 這個墨鏡有點兒綿 ‚diese Rauchbrillen sind etwas wolkig'. Ebenso gebraucht 綿的 *mien²-ti¹*.

沿海龍 *yen²-hai³-lung²* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) eine bestimmte Kleiderborte.

臭李子 *ch'ou⁴-li³-tzŭ³* (Akzent auf *li³*) die Beeren des wilden Weines, als adstringierendes Mittel bei Durchfall gebraucht.

Ad Nr. 8545 爬子 *p'a²-tzŭ³* Rechen (landwirtschaftliches Gerät).

木溜子 *mu⁴-liu⁴-tzŭ³* (Akzent auf *mu⁴*) eine Holzrinne.

打嗝 *ta³-kê²* (Akzent auf *kê²*) Magenwinde lassen.

自本自立的 *tzŭ⁴-pên³-tzŭ⁴-li⁴-ti¹* (Akzent auf *pên³* und *li³*) aus eigener Kraft.

Zu Nr. 4624 行人情 to send complimentary presents: 行人情去 eine visite d'étiquette machen, gelegentlich welcher man solche Geschenke überreicht.

Bezüglich 指 gibt Giles (Nr. 1791) nur den dritten Ton. Goodrich hat auch den ersten und zweiten Ton. Aber auch der vierte Ton existiert, und zwar in der Redensart 指 (*chih⁴*) 桑說槐.

對路的貨 *tui*^{4}-*lu*^{4}-*ti*^{1} *huo*^{4} (Akzent auf *lu*^{4} und *huo*^{4}) zusagende Waren. Man bemerke folgende Konstruktion: 這個貨對我們兩下裏的路 diese Waren konvenieren uns beiden.

Ad Nr. 7733: 昧起來 wird in Peking stets *mi*^{4}-*ch'i*^{3}-*lai*^{2} (Akzent auf *mi*^{4}) gesprochen und nicht *mei*^{4}-*ch'i*^{3}-*lai*^{2}. Der sonst äußerst zuverlässige Goodrich gibt als Aussprache 昧 = *mei*^{3} an.

Ad Nr. 13.282: 打印子 *ta*^{3} *yin*^{4}-*tzŭ*^{3} (Akzent auf *yin*^{4}) ein Darlehen abzahlen.

Nr. 10.494: 打板子 ‚to bamboo' bedeutet außerdem, ‚ein Laufbrett, einen Steg legen'.

Zu Nr. 3506 分心: 實在叫您分心 ‚ich habe Sie wirklich in Anspruch genommen' (als Entschuldigungsphrase gebraucht).

Ad Nr. 8759: 卑微 wird in Peking *pi*^{4}-*wei*^{1} (Akzent auf *pi*^{4}) gesprochen.

尿布 *niao*^{4}-*pu*^{4} Windel.

牛心的, 牛強着, 牛着心 eigensinnig, hartnäckig.

牛流清鼻子了 ‚dem Rind rinnt der Rotz aus der Nase'.

Ad Nr. 5179: Zu 晦氣 und 晦氣星進命 möchte ich ergänzend bemerken, daß mit 晦氣星 auch die weißen Flecken auf den Fingernägeln (bei uns Glücksflecken genannt) bezeichnet werden.

死窗戶 *szŭ*^{3} *ch'uang*^{1}-*hu*^{4} ein eingelassenes Fenster (nicht zu öffnen).

Ad Nr. 12.183: 退回去 bedeutet nicht allein ‚to pay back — e. g. bargain money', sondern auch ‚zurückweisen', z. B. 若是有毛病您可以給 (*kei*^{3}) 我退回去 (von beanstandeten Waren).

皮烏喇 *p'i*^{2}-*niao*^{3}-*la*^{1} (Akzent auf *p'i*^{2}) eine Art Überschuhe für die Winterzeit.

Ad Nr. 6533: 打一滾 *ta*^{3}-*i*^{1}-*kun*^{3}. Gebräuchlicher ist 打滾兒 *ta*^{3}-*kurl*^{3} (Akzent auf *kurl*^{3}).

綿之人 *mien*^{2}-*chih*^{1}-*jên*^{2} (Akzent auf *mien*^{2}) ein langweiliger Schwätzer.

雀盲眼 *shêng³-mang²-yen³* an Nachtnebel leiden.

Die Zusammenstellung 文威勇仁信 enthält die Aufzählung der fünf Eigenschaften des Haushahnes. Hierin bedeutet 文 Stimme.

Ad Nr. 1817: 不至於 ... 麼 ist mit ‚will not ...?, would not ...?, might not ...?' wohl zu farblos übersetzt. 我若是拿着你的信去, 他不至於不肯把銀子交給 (*kei³*) 我呀 ‚Wenn ich auch deinen Brief mitnehme, wird er mir am Ende doch das Geld gar nicht geben wollen?'

Unter Nr. 8650, bezw. 8659 fehlt die Bedeutung ‚die Seitenteile eines Schuhes'. In übertragenem Sinne gebraucht in 船幇 *ch'uan²-pang¹* ‚Schiffsrand'.

到新近 *tao⁴-hsin¹-chin⁴* (Akzent auf *hsin¹*) ‚kürzlich' fehlt bei Giles und wäre daher aufzunehmen.

洗澡 *hsi³-tsao³* (Akzent auf *tsao³*) ist kein Binom im eigentlichen Sinne. Man sagt z. B.: 洗了個澡了 ‚ich habe ein Bad genommen'.

Zu Nr. 5184: 會子 ‚an interval' ist zu bemerken, daß auch hier *hui³* (und nicht *hui⁴*) zu sprechen ist.

唱明了話 *chang⁴-ming²-la¹ hua⁴* eine Unterredung zu Ende führen.

Nr. 1133: 挾制 ‚to oppress', wird in Peking *hsia²-chih⁴* (Akzent auf *hsia²*) gesprochen.

馬牙子瘡 *ma³-ya²-tzŭ³-ch'uang¹* (Akzent auf *ya²* und *ch'uang¹*) Name einer Kinderkrankheit (eines Mundausschlages).

馬杌子 *ma³-wu⁴-tzŭ³* (Akzent auf *wu⁴*) ein Auftritt (‚er kann sich ohne einen Auftritt nicht mehr auf das Pferd schwingen').

Interessant wegen der Wortstellung ist der Ausdruck 吃狠過多了 *ch'ih¹ hên³ kuo⁴-to¹ la¹* sich überessen haben.

草烏 *t'sao³-wu¹* Teufelswurz (Aconitum), früher zum Vergiften der Pfeile verwendet.

石滾子 *shih²-kun³-tzŭ³* (Akzent auf *kun³*) Name einer in der Landwirtschaft gebrauchten Walze.

Zu Nr. 8510: 巴掌：皮巴掌 ein (ehemals) in der Falknerei gebrauchter Lederhandschuh. Man unterscheidet 三指子 und 五指子.

Zu Nr. 145: 乍陽乍陰 *cha⁴-yang²-cha⁴-yin¹* in plötzlicher Änderung.

喇咕 (auch 蝲咕 geschrieben) *la¹-ku¹* ein Insekt, welches, gedörrt und zu Mehl zerrieben, zur Bereitung einer Suppe verwendet wird. Es wird sich wohl um ein Insekt aus der Familie der Acrididae handeln.

‚Die Sterne szintillieren' kann übersetzt werden mit 星光動不定 oder auch mit 星展眼.

Ad Nr. 3251: 瘸手子 Krampf in der Hand, so daß man die Faust nicht mehr öffnen kann.

Man bemerke die eigentümliche Pluralbildung 三鬍鬍. Auf eine ähnliche Bildung habe ich schon seinerzeit in meiner Schrift ‚Zum Pekinger Suhua, I. Teil', pag. 25, aufmerksam gemacht.

‚Das Sonnenlicht scheint beim Fenster herein' 從窓戶射進日光.

大瞎蝱 *ta⁴-hsia¹-mêng²* eine Tabanus-Art. Wahrscheinlich Tabanus Gigas.

口不順的馬, auch 嘴硬的馬 ein hartmäuliges Pferd.

害倭指 *hai⁴-wo¹-chih¹* (Akzent auf *chih¹*) Fingernagelgeschwür.

快貨 *k'uai⁴-huo⁴* (Akzent auf *k'uai⁴*) leicht absetzbare Waren.

Zu Nr. 12.000 吐 bemerkt Giles: ‚Also read *t'u³* in certain colloquial phrases.' Als eine solche Phrase möchte ich anführen: 有好談吐 *yu³ hao³ t'an²-t'u³* ‚to have one's tongue will hung', cf. Nr. 10.656.

Ad Nr. 12.742: 把握 *pa³-wo¹* (nicht *wo⁴*; Akzent auf *pa³*). Auch Goodrich erwähnt den ersten Ton.

Nr. 5163 回 *hui²* wird auch als Numerativ gebraucht, z. B. 是這麼一回事情.

Nr. 11.203 釘 *ting*^{1} bedeutet auch ‚Strunk‘, insbesondere von Schwämmen, z. B. 蘑菇釘子 Champignonstrunk. *Mo*^{2}*-ku*^{1} *ting*^{1}*-tzŭ*^{3} bedeutet in übertragenem Sinne auch ‚breitköpfige Nägel‘ und speziell die Buckel auf dem Panzer.

Linien (einer Zeichnung) ziehen: 畫道子 *hua*^{4}*-tao*^{4}*-tzŭ*^{3} (Akzent auf *tao*^{4}).

一道道 nach Linien, in Linien (eingeteilt).

引高病 eine Zahnfleischentzündung beim Pferde.

陽物 penis.

駝梁 *t'o*^{2}*-liang*^{2} (Akzent auf *t'o*^{2}) die mit der Dachschräge laufenden Tragbalken des innen offenen chinesischen Daches.

衣服岐(歧)子 Kleiderzipfel.

Ad Nr. 9560: 糤枝 *san*^{3}*-chi*^{1}. Diese Kuchen werden aus Mehl und Honig zubereitet und in Öl gebacken.

肉鉗 *jou*^{4}*-ch'ien*^{2} (Akzent auf *jou*^{4}) der Finger des Elefantenrüssels, mit dem der Elefant das Futter ergreift (鉗草料).

夜眼 die kleinen, hornartigen Hautwucherungen an den Vorderbeinen der Pferde (Kastanien).

Ich habe in meiner vorhin erwähnten Arbeit bemerkt (pag. 41), daß 唾沫 in Peking auch *t'u*^{4}*-mi*^{4} (Akzent auf *t'u*^{4}) gesprochen wird. Hingegen in 口裏唾沫泡兒 ‚es trat ihm der Schaum vor den Mund‘ stets *k'ou*^{3}*-li*^{3} *ṭ'u*^{4} *mo*^{4}*-paorl*^{4}, weil hier 唾沫 kein Binom, sondern 唾 Prädikat und 沫泡兒 Subjekt ist.

他的頭髮旋 (*hsüan*^{2}) ‚er ist kraushaarig‘.

針條 *chên*^{1}*-t'iao*^{2} (Akzent auf *chên*^{1}) die Welle, um welche sich das Spinnrad (紡車子) dreht.

網眼 *kang*^{1}*-yen*^{3} (Akzent auf *yen*^{3}) die Maschen des Netzes.

大眼網 ein weitmaschiges Netz.

班指子 *pan*^{1}*-chih*^{1}*-tzŭ*^{3} (Akzent auf *chih*^{1}) ein Daumenring.

打嘎嘎 *ta*^{3} *ka*^{1}*-ka*^{1} Ball spielen (eine bestimmte Art des Ballspiels mit Holzbällen).

綵抽䟕了 ‚die Seide ist (durch das Waschen) schrumpelig geworden'.

後爪指 *hou⁴-chua³-chih¹* (Akzent auf *chih¹*) die Hinterzehe der Vögel.

婦人奶結了 *fu⁴-jên² nai³ chieh²-la¹* ‚der Frau (i. e. der Wöchnerin) ist die Milch ausgeblieben'.

Zu Nr. 3912 möchte ich auf die sehr gebräuchliche Redensart hinweisen: 衡說竪說 *hêng²-shuo¹ shu⁴-shuo¹* (Akzent auf *hêng²* und *shu⁴*) ‚Du magst so oder so sagen, ...'

草把子 *tsao³-pa³-tzŭ³* (Akzent auf *pa³*) ein Grasbündel, das man vor dem Tore aufhing zum Zeichen, daß man keine Besuche annehme (忘門).

口流瘷 (*chih¹*) 水 ‚das Wasser rinnt einem im Munde (vor Verlangen) zusammen'.

精兵, auch 精快兵 Elitesoldaten.

精液 die menschlichen Ausscheidungen.

鼠瘡 *shu³-ch'uang¹* Skrofeln (vulgär).

Ad Nr. 3230: 崛 *chüeh²* hat auch die Bedeutung ‚sich emporsträuben', z. B. 鬍子崛着了.

耳葉 *êrl⁴-yeh⁴* ‚Ohrknorpel', speziell auch ‚Ohrläppchen'.

打顫兒 *ta³-chanl⁴* (Akzent auf *chanl⁴*) zittern (von Personen) 手脚打顫兒.

Ad Nr. 3754: 台哈狗 eine bestimmte Hunderasse (zur Jagd benützt).

Ad Nr. 12.893: 腰眼 ‚the small of the back'. Richtiger: die Schönheitsgrübchen in der Kreuzgegend.

補釘 ein Tragkopfpolster.

圓泡釘子 die Nägel, mit denen die Stadttore beschlagen sind.

木輴 *mu⁴-ch'un¹* (Akzent auf *mu⁴*) Gleitschuhe (zum Wandern im Schnee).

Nr. 11.424 兠嘴 bedeutet nicht allein ‚to muzzle', sondern auch ‚Maulkorb'.

光滑順溜 (eine Speise) gierig hinunterschlingen.

駡肥人 ist grammatisch interessant. Es bedeutet nämlich nicht ,dicke Leute schmähen', sondern die Leute wegen ihrer Dicke schmähen, sie Fettwänste schimpfen.

戲要被人譏悶 die Neckereien der Leute nicht vertragen können.

蛇瘡 *shê²-ch'uang¹* eine bestimmte Hautkrankheit (Gürtelausschlag?).

Ad Nr. 11.441: 打頭 *ta³-t'ou²* (Akzent auf *t'ou²*) ,um auf den Hauptpunkt zu kommen'.

Faden für Faden: 一道一道的道子.

Ich will diese Gelegenheit noch zu einigen anderen Bemerkungen benützen.

Neben der von Giles angegebenen Bedeutung ,sunset' kommt 日落 auch in der Bedeutung ,von Tag zu Tag abnehmen' vor, so im Liao-chai: 生崖日落 (mandschurisch: *bajire hethe ulhiyen i wasifi*).

Das ebenfalls aus dem Liao-chai entnommene Zitat, welches Giles sub Nr. 5830 seines Wörterbuches aufführt, lautet richtig: 紅日三竿.

手心紋 *shou³-hsin¹-wên²* die Linien der Hand.

陰戶 (Giles, 13.224) wird in Peking *yin²-hu³* gesprochen.

旗下小吹兒 *ch'i²-hsia⁴ hsiao³-narl²* ein Spitzname für die Mandschuleute, dessen Sinn aus der oben gegebenen Bedeutung von 小吹兒 erhellt.

Zu 門磡 *mên²-k'an³* (Giles 5859: a door-sill) sei bemerkt, daß man 上門磡 und 下門磡, also oberen und unteren Pfosten des Türstockes, unterscheidet. 門框 *mên²-kuang⁴* (Giles 7751: the frame of a door) sind speziell die Seitenpfosten des Türstockes.

怯口 *ch'ieh⁴* (nicht *ch'ieh²*) *k'ou³* unrichtige Aussprache.

投繯 (Giles 5044) wird in Peking *t'ou²-huan²* gesprochen.

驕 (Giles 1342) wird *hsiao*^{4} gesprochen in 歇驕 *hsieh*^{1}-*hsiao*^{4} ein kurzschwänziger Hund.

昆玉 *k'un*^{1}-*yü*^{4} Brüderpaar (zu Giles 6536 und 13.630).

挑唆 wird *t'iao*^{2}-*so*^{1} (und nicht *t'iao*^{3}-*so*^{1} oder *t'iao*^{1}-*so*^{1}) gesprochen.

惜 (Giles und Mateer *hsi*^{1}, Goodrich *hsi*^{1,4}) hat in Peking den zweiten Ton.

耀 *yao*^{4} (Giles 12.956) wird in der Verbindung 榮耀 *yüeh*^{4}, also *yung*^{2}-*yüeh*^{4} gesprochen.

搽 (Mateer: *ch'a*^{1}; Giles, Goodrich: *ch'a*^{2}) wird in Peking *t'sa*^{1} gesprochen.

拊 (Mateer, Giles, Goodrich: *fu*^{3}) wird *fu*^{4} gesprochen in 拊琴.

軟剃頭棚兒 *juan*^{3} *t'i*^{4}-*t'ou*^{2}-*p'êng*^{2}-*êrl*^{2} eine Rasierstube, in welcher homosexueller Verkehr vorkommt.

磁猫 *t'zŭ*^{2}-*mao*^{1} porzellanener Genickpolster.

Zu Giles 143: 閘板 *chia*^{2}-*pan*^{3} bedeutet auch Fensterladen.

Zu Giles 10.877: 等不着的 (*têng*^{3} *pu*^{1} *chao*^{2} *ti*^{1}) was nie eintreffen wird, ausgeschlossen, undenkbar.

Zu Giles 10.793: 倒 *tao*^{3} verenden, z. B. 馬倒了 (*ma*^{3} *tao*^{3} *la*^{1}).

狗嘴吐 (*t'u*^{3}) 不出象牙來 von einem ordinären Menschen kann man keine gebildete Sprache erwarten.

Zu Giles 12.742: 覺握得慌 *chüeh*^{2} *wu*^{3} *tê*^{2} *huang*^{1} sich unbehaglich fühlen (vor Hitze).

有話不說實在癟得慌 *pieh*^{1} herausschwären.

得了屋子想炕 nie zufrieden sein.

有屁股不愁挨打＝免不了的事.

看 (*k'an*^{4}) 涼 hinausgehen, um sich zu vergewissern, ob es draußen kalt ist.

硫磺味兒 *liu*^{2} *huang*^{2} *wei*^{4} *êrl*^{2} eine bestimmte Art von Feuerwerkskörpern.

惡俗 (Giles 12.779: evil customs) wird auch als Verbum gebraucht: 人人兒都惡俗他 (*wu*⁴-*su*², nicht *o*⁴-*su*², wie Giles angibt).

他一句話想半天把人癟悶死 zu Tode langweilen.

心疼 *hsin*¹-*t'êng*² (Giles 10.894) kann auch mit einem Objekt gebraucht werden, z. B.: 我很心疼他 er tut mir sehr leid.

滿臉跑眉毛 einen verschlagenen Eindruck machen.

兩張桌子落在一塊兒 zwei Tische aufeinander stellen.

Man beachte die sonst nicht üblichen Abkürzungen von 拉屎 und 撒尿 in der Aufzählung der fünf natürlichen Verrichtungen: 吃喝拉撒睡.

半羣裏跑出駱駝來了 sagt man, wenn dem Spiel schon entwachsene Kinder noch am Spiel teilnehmen.

招醋 *chao*¹ *t'su*⁴ Essig zusetzen (zu einer Speise).

拍毽兒 *p'ai*¹ *chien*⁴-*êrl*² (zu Giles 1596 und 9417) Federball spielen.

Zu Giles 9417, erster Eingang: 拍桌子 in derselben Bedeutung.

搵頭 *ên*⁴-*t'ou*² sich mit dem Kopfe entgegenstemmen (wie Zugochsen). 牛兒不喝水不能强搵頭.

Das unter dem Namen 胡琴 bekannte Saiteninstrument spielen heißt 拉胡琴.

Außer 拉手 (Giles 6662) bemerke man noch 拉拉手兒 für ‚in vollständiger Übereinstimmung sein', z. B.: 偺們倆人拉拉手兒罷.

揉進砂子去 *jou*³ *chin*⁴ *sha*¹-*tzŭ*³ *ch'ü*⁴ sich den Sand aus den Augen reiben.

Es ist mir nicht verständlich, was Giles (Nr. 10.381 獨頭蒜) mit ‚single-headed garlic' sagen will, da alle Knoblauchpflanzen ‚single-headed' sind, also mit diesem Epitheton gar nichts Unterscheidendes gesagt wird. Ich vermute, daß eine Verwechslung vorliegt mit 獨蒜頭, welches ‚eine einzelne Knoblauchzehe' bedeutet.

Ad Nr. 7516: Das Binom 藍縷 *lau*^{2}-*lü*^{3} ‚in zerrissenen Kleidern' wäre schon deshalb aufzuführen gewesen, weil es nicht allein im Tso-chuan, sondern auch in der neueren Novellistik vorkommt, so 藍縷如丐 ‚in seinen zerrissenen Kleidern kam er daher wie ein Bettler' (in der Erzählung 假和尙 des 客窓閒話).

福海壽山 ‚Möge dein Glück (unendlich) sein wie das Meer und deine Lebensdauer (ewig) wie die Berge.

鼻 *pi*^{2} wird auch gegensätzlich zu 後 *hou*^{4} gebraucht, z. B. 船鼻尖後平.

二三其說 drei sagen, wo man zwei sagen sollte.

改方爲圓 wörtlich ‚ein Viereck in einen Kreis umändern', hat mit Geometrie (Quadratur des Zirkels) nichts zu tun, sondern wird in dem Sinne gebraucht, wenn ein bestochener Richter den Angeklagten durch Verdrehung des Tatbestandes, günstige Zeugen u. dgl. freigehen läßt.

竹馬 Steckenpferd (Kinderspielzeug). So bei Po Chü-i. In der Aussprache 竹馬兒 *chu*^{2}-*marl*^{3} (Akzent auf *marl*^{3}) auch in der Umgangssprache.

無名指 (Nr. 1791) ‚the nameless, i. e. the third finger'. Tatsächlich ist es der vierte Finger. So nach dem 康熙字典. Man sehe die Stelle bei Mencius: 今有無名之指，屈而不信.

Zu Nr. 6721 蘭臺 ‚the left nostril' sei ergänzend bemerkt, daß das rechte Nasenloch 庭玉 heißt.

仙杆 penis. So in der Erzählung 雙縊廟 im 客窓閒話: 紅霞仙杆觸指翹然. In derselben findet sich auch die Allegorie: 牡舟露滴巫峽雲停.

搆精 semen ejaculare.

鑽水 *t'suan*^{1}-*shui*^{3} ist gleichbedeutend mit 打個猛子.

Noch möchte ich den hübschen Spruch erwähnen, den ich einst an der Türe eines Hauses in Peking gefunden habe: 出門見福 ‚Möge dir, wenn du aus dem Hause gehst, das Glück begegnen.'

Schließlich noch folgende Bemerkung: Der ‚Superintendent of Customs for the province of Kuangtung' wird von den Europäern gewöhnlich als ‚Hoppo' bezeichnet. Meyers (The Chinese Government) bemerkt hiezu: ‚a term the derivation of which is unknown.' Ich glaube, dieses ‚Hoppo' ist eine Verballhornung des chinesischen 河泊 und eine Verwechslung mit dem 河泊所 ‚River police Inspector'.

W. Williams gibt schon diese Ableitung. Eine alte Theorie ist, daß 戶部 die Grundform ist. Morse hält es für eine Abkürzung von 粵海關部 ‚Controller of Kuangtung Maritime Customs'.

Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

II.

Es möge jetzt eine Auswahl der nur in unserem Texte zu belegenden Mantras folgen.

47. *agniṃ ghṛtena haviṣā juhvad evam upāsadam* | *tasya bhānur ajasra ic chukro deveṣu rocate* ‖

Vgl. TBr. II. 6. 16. 2 und TS. IV. 1. 5. g. Der Vers wird über dem geschöpften *caturgṛhītam ājyam* hergesagt, welches auf den Fußtritt des Rosses beim Cayana wird ausgegossen werden, vgl. Baudh. X. 3: 3. 2, Āp. XVI. 2. 11—13.

48. *upa tvā namasā vayaṃ sadema juhvato ghṛtaiḥ* | *śociṣkeśam amartyaṃ śukrajuhvaṃ bharibhradam* ‖

Von den letzten beiden unbelegten Wörtern ist *bharibhradam* ganz unbekannt und schwierig zu deuten. Ist an ein *bharibhrajam*, metri causa statt *bharibhrājam* zu denken? Der Vers wird über dem geschöpften *caturgṛhītam ājyam* hergesagt, das zum zweiten Male über die Fußspur ausgeschüttet wird, vgl. Baudh. X. 3: 3. 3.

49. Die Yamagāthās, mit welchen nach TS. V. 1. 8. 2 (vgl. Baudh. X. 10) das Menschenhaupt ‚umsungen' wird, sind in unserem Texte ganz verschieden und aus keiner Quelle bekannt:

yo 'sya kauṣṭhya jagataḥ . . . sva taṃ gāya ya . . . 'parudhyate ‖ 1.
saptahotāsya savituḥ [*ta*] *ālabdho daśakakṣyaḥ* |
vaivasvatasya sādane saptahotary adhvare ‖ 2.
adhy ā ta . . . krāti yamasya gṛhe[*ṇa*] *adhvaraḥ* |
tasmin kanikradad grāvordhvo nṛtyaty aṃśubhiḥ ‖ 3.

50. *acchā vada tavasaṃ gīrbhir ukthaiḥ stuhi parjanyaṃ namasāvivāsa | abhikrandan vṛṣabho vājinīvān reto dadhātv oṣadhīṣu garbham* ||

Dieser Vers zeigt drei Varianten zu TBr. II. 4. 5. 5.

51. *manur iha devān ajayan manur viśvam idaṃ jagat |*
manur iha jyotir abhavat tāpasaḥ pṛthivīkṣitaḥ ||

Dieser Spruch wird gesagt, wenn beim Vājapeya die Stücke der den Maruts geopferten Kuh (die *avadānīyāni* und die *anavadānīyāni*) und die Surāschoppen herbeigebracht und die letztgenannten entweder genossen oder ausgegossen werden. Die Stelle lautet ganz: *vimāra(ma)māṇā ṛtvija āyanti, na kutareṣāṃ cana bhakṣayanti, vimāthaṃ kurvata ājisṛtas, te [na] surāgrahāṇāṃ bhakṣayeyur manur iha . . . kṣita iti; yadi na bhakṣayeyur evam evābhito mārjālīyaṃ ninayeyur ity; evam evābhito mārjālīyaṃ ninayanti; jīvaṃ rājānaṃ gāyatety āha; te ha manum eva gāyeyuḥ.*

Die Einklammerung des *na* beruht auf der Vyākhyā, welche sagt: *ninayanaṃ mukhyakalpaḥ, bhakṣaṇam anukalpaḥ.* In keinem Texte findet sich etwas Entsprechendes. Zu vergleichen ist Āp. XVIII. 7. 8—9 und Baudh. XI. 11: 79. 7 fgg. Befremdend ist, daß, während der Befehl des Adhvaryu lautet: ‚Besingt den lebendigen König (d. h. Soma)', dann der Lobgesang auf Manu folgt. Übrigens vgl. unten, Nr. 61.

52. *pra te nāmāni śipiviṣṭa vocam adya suśipra sudinatve ahnām | piba somaṃ bṛhatā saṃvidāno vi viṣṇo trīṇi bhuvanā kramasva* ||

Der Vers wird gesprochen, wenn Adhvaryu und Pratiprasthātṛ den 17. Graha beim Vājapeya unmittelbar vor oder nach dem Stotra berühren.

53. *ayaṃ te viṣṇo madhumān deva bhakṣo yaṃ pītvā vyakramathā varīyaḥ | tredhā pītvorugāya somam ātmā pitā prāṇabhṛn me 'si pītaḥ* ||

Dies ist der Spruch, mit welchem aus dem 17. Graha beim Vājapeya getrunken wird (vgl. Baudh. XI. 13: 83. 9).

54. *gharmājaṭharā arkāsadhasthā*[1] *kavīmātariśvānau yaśasvinaṃ māsmiñ jane kurutaṃ cārum annādam.*

[1] Die Hs.: *arkāssadhasthāḥ.*

Das Yajus wird beim Pravargya verwendet, wenn der Adhvaryu den Glutkessel (den Gharma) mit der Hebegabel umfaßt. Die Formel kommt der Überlieferung des Kāṭhakapravargya am nächsten (bei Schröder, Die Tübinger Kaṭha-Hss., S. 107, 108) und des Āp. (VI. 21. 1). Sind *arkāsadhasthā* ebenfalls zwei Eigennamen?

55. *ud ā hy āguḥ pratikūlam iva bhadrāḥ prajānantaḥ pathibhir devayānaiḥ | yuvatā sa ṛtvijo devayoktrair vimuñcāmi brahmaṇā devayajyāyai* ‖

Dieser leider nicht richtig überlieferte Vers (vielleicht ist *ud u hy āguḥ* zu lesen) ist *vimocanīyā*, mit ihm wird *caturgṛhītam ājyam* geopfert, ehe man sich zum Avabhṛtha hinbegibt, und vor dem Samiṣṭayajus (Āp. XIII. 8. 4).

III.

Jetzt folgen Mitteilungen aus dem Ritus, d. h. aus dem Sūtra selbst.

56. Unserem Sūtra ausschließlich eigen ist der Brauch, bei einer Iṣṭi unmittelbar nach dem Ausstreuen der Opfersubstanz und unmittelbar nachdem die Opfersubstanz auf die Vedi beisammengesetzt worden ist, gewisse Formeln herzusagen. Öfters findet man: *nirupte prāṇagrahaṃś ca pṛśnīṃś ca vyācaṣṭe, samāsanne 'pānagrahāṃś ca pṛśnīṃś ca.* Die Prāṇagrahaformeln sind TS. IV. 3. 2, die Apānagrahas TS. IV. 3. 3, die Pṛśniformeln beim Ausstreuen sind die fünf TS. III. 3. 5. a—e, beim Hinsetzen die fünf l. c. f—k.

57. Wenn man den Lehm für die Feuerpfanne (*ukhā*) beim Cayana holen geht, heißt es: *pra tūrvann ehy avakrāmann ity* (TS. IV. 1. 2. e, f) *aśvena pūrveṇa prayanti, tūṣṇīm apareṇa gardabhena; kvetheti puruṣaḥ saṃśiṣṭaḥ pṛcchaty; agniṃ purīṣyam aṅgirasvad acchema ity* (IV. 1. 2. g) *āha, vājaṃ te vṛñja iti*, und ähnlich, wenn man zurückkehrt: *kiṃ bharatheti puruṣaḥ saṃśiṣṭaḥ pṛcchaty; agniṃ purīṣyam aṅgirasvad bharāmaha ity* (IV. 1. 2. i mit Variante) *āha, vājaṃ te vṛñja iti.* Zu vergleichen ist an erster Stelle Baudh. X. 2: 2. 10 und X. 4: 4. 13, dann auch Āp. XVI. 2. 6, 7. a und XVI. 3. 13.

Die im Vādhūlasūtra hinzugefügte Formel, mit welcher der Adhvaryu den vorher instruierten Mann (bei Baudh. ein Vaiśya) anredet, beruht auf TS. V. 1. 2. 4—5: ‚wem er begegnet, dessen Lebenskraft rafft er an sich.‘

58. Die Sāmidhenīverse für das Tieropfer beim Cayana.

prājāpatyam evātaḥ paśum ālabhate 'jaṃ tūparaṃ; tasya prasiddhaṃ caraṇam ā sāmidhenībhyas; tasya sāmidhenīnāṃ mīmāṃsai-: 'tā eva pañcadaśaitā u saptadaśa; sa yady ekaviṃśatiṃ parācīḥ kuryād, etā evaikādaśa sāmidhenyaḥ samās tvāgna ṛtavo vardhayantv iti daśaitā ekaviṃśatiḥ parācyo; 'tha yadi caturviṃśatiṃ parācīḥ kuryād, etā evaikaviṃśatiḥ sāmidhenyaḥ, pṛthupājavatyau dhāyye, svāruhā yasya śriyo dṛśa iti caturviṃśīṃ dhāyyāṃ kuryād rayir vīravato yathā agne yajñasya cetata ity; etā u caturviṃśatiḥ parācyo; 'tha yadi caturviṃśatim aparācīḥ kuryād, apoddhared etās tisro dhāyyā, ājuhota duvasyatety etām u sāmidhenīnām apaivoddhared; daśetarā daśetarās; tāsāṃ triḥ śastā prathamā triḥ śastottamāi; 'tā u caturviṃśatir aparācyaḥ; saptadaśaivānubrūyād etat sthitam.

‚Jetzt erfolgt das Opfer des dem Prajāpati geweihten hornlosen Bockes. Das Verfahren dabei ist das gewöhnliche bis zu den Entzündungsversen. Jetzt die Herstellung der Entzündungsverse. Es gelten die üblichen fünfzehn (s. z. B. Hillebrandt, N. V. O. S. 77—79) oder die siebenzehn (da als Einlageverse die zwei TBr. III. 6. 1. 3 *pṛthupājāḥ, tañ sabādhaḥ* hinzutreten). Wenn er einundzwanzig Verse ohne Wiederholung anwendet (wie es TS. V. 1. 8. 5 will), so gelten dieselben elf (d. h. die zuerst erwähnten fünfzehn, d. h. eigentlich elf, da die Fünfzehnzahl durch dreimalige Hersagung des ersten und des letzten Verses zustande kommt) und dazu die zehn in TS. IV. 1. 7 verzeichneten. Das macht einundzwanzig Verse ohne Wiederholung. Wenn er vierundzwanzig Verse anwendet (wie es TS. V. 1. 8. 5 ebenfalls erlaubt), so gelten dieselben einundzwanzig Verse, dazu kommen die zwei Einlageverse *pṛthupājāḥ* und *tañ sabādhaḥ* und als dritter Einlagevers TBr. II. 4. 8. 1. Das macht vierundzwanzig ohne Wiederholung hergesagte Verse. Wenn er vierundzwanzig Verse mit Wiederholung nimmt, so lasse er jene

drei Einlageverse fort und desgleichen von den üblichen Sāmidhenīs den letzten Vers. So bleiben von jeder Gruppe zehn Verse übrig. Von diesen (zwanzig) wird der erste Vers dreimal und der letzte dreimal gesagt. Dies sind die vierundzwanzig mit Wiederholung herzusagenden Verse. Daß er aber nur siebenzehn Verse hersagt, ist das Endgültige.'

Die Darstellung ist von der bekannten ganz unabhängig, vgl. z. B. Baudh. X. 10: 10. 4—9, Āp. XVI. 7. 2—7.

59. Die Köpfe beim Agnicayana. Der Adhvaryu begibt sich mit einundzwanzig Bohnen, einem siebenfach durchlöcherten Ameisenaufwurf und anderem (der Text ist hier unvollständig) zum getöteten Opfertier hin (*drutvā paśor ardham*) und sagt: ‚Haue den Kopf des Tieres ab.' Dann legt er an die Stelle von beidem: dem Menschenhaupt und dem Opfertier, den Ameisenaufwurf nieder (nicht ganz sicher: *ubhābhyāṃ valmīkavapāṃ pratinidadhāti paśuśīrṣāya* [ich vermute *puruṣaśīrṣāya*] *paśave ca*). Nachdem er gesagt hat: ‚Dieses kaufe ich um diese (Bohnen) dir ab', umstreut er den Menschenkopf mit sieben Bohnen; das geschieht dreimal, und jedesmal nach dem Umstreuen singt er eine der oben (Nr. 49) mitgeteilten, an Yama gerichteten Strophen. Dann fährt der Text fort: *etad ity āha yam āha prativeśāṃ kumbhīm uddhāya supramriktaṃ pramricyāpoddhṛtyāsya māṃsāni nirdhāya mastiṣkaṃ mṛdābhilipya nidhattād iti; tat tathā (kurvan)ty utkramyāthāsyaite pa(śavaḥ kṛtā bhavanty: aśvam i)vāśvaṃ kuryād ṛṣabham ivarṣabhaṃ vṛṣṇim iva vṛṣṇiṃ bastam iva bastaṃ; ta ātmanvantaḥ sarvāṅgāḥ syur, api haiṣām ābadhānānīva kuryāt; tān pākapeṣyāṇāṃ piṣṭānāṃ kṛtvā yathā pravartikāṃ pacanty evaṃ pacaty, amṛdo hainān saṃvatsaradīkṣāyāṃ kuryāc charkarāṇāṃ vā; tān sahaitena paśunā paryagnikṛtvotsṛjati*, d. h.: ‚Diesen (Kopf)', so sagt er zu wem er es sagt (d. h. zum Schlächter oder einem anderen Gehilfen), ‚sollst du, nachdem du in der Nähe (des Schlachtfeuers) einen großen Topf aufs (Feuer) gesetzt hast, tüchtig auskochen, die Fleischteile davon entfernen, den Schädel reinigen, ihn mit Lehm bestreichen und (wohl vermerkt) hinstellen.' Sie (d. h. der Angeredete und diejenigen, die ihm behilflich sind) begeben sich

fort und machen es so. Er (d. h. der Opferherr) hat (vorher) die folgenden Tiere verfertigen lassen: einen Hengst wie ein Hengst, einen Stier wie ein Stier, einen Widder wie ein Widder, einen Bock wie ein Bock; sie sind mit Rumpf und Gliedmaßen versehen, auch soll er ihnen die männlichen Geschlechtsteile beibringen. Nachdem er diese (Tierfiguren) von gar gekochtem Mehl verfertigt hat, kocht er sie, wie man eine Pravartikā kocht. Wenn die Dīkṣāperiode ein Jahr dauern soll, so mache er sie von Lehm oder Kieseln. Nachdem er um diese Tiere zugleich mit jenem Opfertiere die Feuerumzirkelung vollzogen hat, entläßt er sie (d. h. er wirft sie fort, sie werden nicht geopfert).‘

Diese Stelle bietet in Vergleichung mit Baudh. X. 9: 8. 19—10. 3 und Āp. XVI. 7. 1, 12; 8. 1 manches Neue und enthält auch lexikologisch Wichtiges. Zu *supramriktaṃ pramricya* lautet die Vyākhyā: *susvinnaṃ samyak pakvaṃ pramṛjya* (so!) *śrapayitvā*. Die sichergestellte Verbalwurzel *mric* ist ganz unbekannt, ebenso das Wort *pravartikā*: eine Art runder Mehlkuchen (*piṣṭamayā bhakṣaviśeṣā vṛttarūpā*). Unsicher dagegen ist das Wort, das ich mit ‚Geschlechtsteile‘ übersetzt habe: *ābadhānāni*, die Vyākhyā scheint dafür (wahrscheinlich richtig) *āṇḍadhānāni* gelesen zu haben, da sie lautet: *āṇḍadhānasya viśeṣavacanaṃ tasya vispaṣṭāyai puṃstvāya*. Schließlich ist *amṛdo* undeutlich, man erwartet geradezu *mṛdo*. Die Vyākhyā schweigt über das Wort.

60. Als *paśupuroḍāśa* zu dem Tieropfer beim Cayana tritt eine siebenfältige Iṣṭi auf: ein zwölfschüsseliger Opferkuchen für Prajāpati, ein Caru für Vāyu, ein zwölfschüsseliger Opferkuchen für Vaiśvānara, ein achtschüsseliger für Agni kṣatravat, ein derartiger für Agni kṣatrabhṛt, ein ditto für Agni brahmaṇvat und einer für Agni puṣṭimat. Mit den Neigen dieser Opfer werden die fünf Tiere begossen. Auch hier weicht das Vādhūlasūtra von allen bekannten Quellen ab, vgl. z. B. Āp. XVII. 8. 7.

61. Aus dem Vājapeya: *aniṣṭasviṣṭakṛtam etaṃ bārhaspatyaṃ pratiparāharanty āgnīdhraṃ; śūlā mārutyā anavadānīyāni śrapayitavā āha; prasidhyati prātaḥsavanaṃ, prasidhyati mādhyandinaṃ*

savanam ā pavamānāt; pavamānena caritvā saṃpreṣyaty: agnīd agnīn vihara, barhi stṛṇāhi, puroḍāśāṁ alāṃkuru; pratiprasthātar dadhisamrājādrava; hotar vadasva yat te vādyam iti; dadhisamrājā pracarya mārutyā pracarati; tasya diśo 'nu dve hotror āhutī juhoti yaṃ ca pavamāne vyācaṣṭe yaṃ ca vaśāvidhānyai; tayā pracaryāvadānīyāni somagrahebhya upanidadhāty anavadānīyāni śūlāni surāgrahebhyo; mādhyandinīyaiḥ puroḍāśaiḥ pracarati; seṣāṃ sviṣṭakṛtā bārhaspatyasya sviṣṭakṛtā juhoti.

‚Den für Bṛhaspati bestimmten Caru, dessen Sviṣṭakṛtspende man (jetzt noch) nicht opfert, bringt man zurück in die Āgnīdhrahütte. Dann befiehlt er, die von der den Maruts geweihten Kuh nicht abzuschneidenden Teile auf Bratspießen gar zu braten. Nach dem gewöhnlichen Schema verlaufen dann der Morgendienst und der Mittagsdienst bis zum Pavamānalobe; nachdem das Lob abgehalten ist, befiehlt er: ‚Agnīdh, nimm die Feuer aus, streue die Streu, schmücke die Opferkuchen. Pratiprasthātṛ, komm heran mit dem Dadhisamrāj. Hotṛ, rezitiere, was du zu rezitieren hast.‘. Nachdem man den Ritus des Dadhisamrāj verrichtet hat, geht man mit dem Opfer der (Hauptstücke der) Marutkuh vor. Nach den davon einen Teil bildenden Spenden an die Diśas opfert er zwei Hotṛspenden, diejenige, die er beim Pavamāna hersagt, und die, welche für die Vaśāvidhānī gilt. Nach deren Beendigung legt er die abzuschneidenden Stücke (der Marutkuh) neben die Somaschoppen, die nicht abzuschneidenden (Stücke) Bratspieße (d. h. wahrsch.: die nicht abzuschneidenden Stücke an den Bratspießen) neben die Surāschoppen. Dann folgt das Opfer der mittäglichen Puroḍāśas; zugleich mit deren Sviṣṭakṛtspende opfert er die des Bṛhaspaticaru.‘

Die hier beschriebene Handlung dient als Vorbereitung zu der späteren Handlung, die schon oben, Nr. 51, mitgeteilt ist, vgl. z. B. Āp. XVIII. 7. 7. Zu den Anavadānīyas vgl. Āp. XVIII. 26. 6. Einiges bleibt unsicher. Auffallend ist an erster Stelle das Wort *śūlā*. Es sieht aus wie Acc. plur. neutr.: *śūlāni*; dafür scheint auch das spätere *anavadānīyāni śūlāni* zu sprechen. Dagegen aber spricht, daß die Spieße doch nicht gar gebraten werden können, und zweitens, daß

diese Form des Neutr. plur. in den Brāhmaṇas, geschweige Sūtras, nicht vorkommt. Die handschriftliche Überlieferung aber steht fest. Die Vyākhyā deutet *śūlā* als Instrumental plur.: *śūlā śūlair ity asminn arthe supāṃ sulug ity anena sidhyati* (vgl. Pāṇini VII. 1. 39), *niśitāgraiḥ kāṣṭhair ity arthaḥ*. Bedeutet *śūla* hier vielleicht einfach ‚Stück‘? Der Befehl des Adhvaryu (vgl. C. H. § 179) ist in der Darstellung des Agniṣṭoma unseres Sūtra (Mittagsdienst) einslautend, nur daß hier *dadhigharmeṇa* statt *dadhisamrājā* gegeben wird, eine bisher unbekannte Bezeichnung dieser Opfersubstanz. Das Masc. *yaṃ* nach *dve hotror āhutī* ist gut bezeugt, es scheint sich nicht auf *āhuti*, sondern auf *hotṛ* zu beziehen. Die erste Hotṛspende ist, wie aus dem Paśubandha hervorgeht, die *pañcahotur āhuti*. Was endlich *vaśāvidhānī* ist, sehe ich nicht.

62. Der Darstellung des Vājapeya reiht sich die des Pratyavarohaṇīya an, von welchem bis jetzt kein Ādhvaryava vorliegt, da in den Texten des Yajurveda nur der Name genannt wird, z. B. Āp. XVIII. 7. 17, Baudh. XI. 13: 84. 4. Die Darstellung wird in dieser Weise eingeleitet: *tad āhur: na vājapeyayājī kaṃcana pratyavarohed, apratyavarohī hi bhavatīti* (vgl. TBr. I. 3. 9. 2 und Pañc. br. XVIII. 6. 12). *tad āhur: api vai sa puruṣa āgacchati yo na śakyo 'pratyavarohaṇāya bhavaty ācāryo vā dīkṣito vā rājā va pitā vā.* Es sind zu dieser Zeremonie sechs Schuhe in Bereitschaft zu stellen: mit dem ersten Paare betritt er die Śālā, mit dem zweiten besorgt er die Feuer, mit dem dritten *araṇyam uccarati*. Dies scheint sich auf die Tage vor der Feier zu beziehen. Wenn er sich hinsetzt, so soll er sich auf ein rund zugeschnittenes Leder südlich vom Āhavanīya hinsetzen: *kāmam upamucyāste, kāmaṃ nirmucya*, er darf also dann die Schuhe anziehen oder ausziehen. Während der Dīkṣā wird eine Āsandī (eine Art Lehnstuhl) südlich vom Āhavanīya hingestellt, darüber wird ein Kaśipu und darüber ein Kūrca ausgebreitet; diesen Sessel ersteigt der Opferherr. Er faßt den Adhvaryu von hinten an, während dieser eine Opferspende darbringt mit der Formel: *pṛthivyā adhi vanaspatiḥ, vanaspater antarikṣam ūrdhvam utsarpatāruha.* Dann wird die Āsandī fortgenommen, und während

der Yajamāna auf dem Kūrca und Kaśipu sitzt, opfert der Adhvaryu: *antarikṣād divam agan divo nākam agann adhi divo nākasya pṛṣṭhāt suvar jyotir agām aham ūrdhvam utsarpatāruha.* Dann wird das Kaśipu fortgenommen, und während der Yajamāna auf dem bloßen Kūrca sitzt, opfert der Adhvaryu: *prehy abhīhi dhṛṣṇuhi na te vajro niyaṃsate | indra nṛmṇaṃ hi te śava ūrdhvam utsarpatāruha* (ṚS. I. 80. 3, aber der Schluß abweichend). Am Ende wird das folgende Brāhmaṇa gegeben: *tad āhuḥ: pra vā eṣo 'smāl lokāc cyavate yo vājapeyena yajata; ājiṃ dhāvanti, yūpaṃ rohati; sa yat pratyavarohaṇīyena na yajeta, parāṅ amuṃ lokam ārohet, pramāyukaḥ syād; atha yad etā āhutīr na juhuyād, api ha tasmāl lokāt na pratyaveyād yo 'sya vājapeyābhijitaḥ; sa yat pratyavarohaṇīyena yajate, 'sminn eva loke pratitiṣṭhati, nārtim ārchati, sarvam āyur ety; atha yad etā āhutīr juhoti, tena tasmāl lokāt pratyavaiti yo 'sya vājapeyābhijitaḥ.* Danach sollen jene Spenden bezwecken, daß der Opferherr, der durch seinen Vājapeya den Svarga errungen hatte, doch wieder einstweilen auf die Erde zurückkehren kann. Der Wortlaut dieser Formeln besagt das freilich nicht, da in ihnen von einem Aufsteigen die Rede ist, wohl aber deutet die Handlung darauf hin, da der Yajamāna bei jeder Spende niedriger sitzt.

63. Beim Rājasūya werden die *ratnināṃ haviṃṣi* (TS. I. 8. 9), jedes in der Wohnung der bezüglichen Person verrichtet. Dabei ist festzustellen, in welcher Weise das Feuer herzustellen ist, in das das jedesmal erwähnte Havis zu opfern ist, für den Fall, daß unter den Ratnins einige sind, die *anāhitāgni* sind: *teṣāṃ anāhitāgnīnām agnyādheyasya mīmāṃsā.* Da heißt es über die verstoßene Gemahlin: *parivṛktyā agnyādheyamīmāṃsā: sūtakāgnim āhareyur iti tad ekaṃ; pradāvyam āhareyur iti tad ekaṃ; yena mṛtaṃ dahanti, tam āhareyur iti tad ekaṃ; yenaivaitat striya upasthaṃ kalpaya(n)te, tam āhareyur iti tad ekaṃ; yaiva jātu na suṣuve tasyai gṛhād agnim āhṛtya tam ekāgnim evendhīta.* Hier ist mehreres sehr auffallend, da ja sonst das von einer Wochenstube, das von einem Waldbrande und das von einem Leichenfeuer stammende Feuer als unrein betrachtet wird (Āp. IX. 3. 22). Zu den letzten beiden Möglichkeiten

bemerkt die Vyākhyā: *vivāhāgnir iti kecit, dhūpāgnir ity apare, yena kaupīnaṃ dhūpayanti.* Zu *yaiva jātu na suṣuva iti: vandhyābhipretā.* Danach darf entweder das Feuer, welches bei der Hochzeit gedient hat, oder das Feuer einer sterilen Frau genommen und zum Gṛhyāgni zurechtgemacht werden; denn *ekāgni* ist gleichwertig mit *gṛhyāgni*: das Feuer, in welchem der häusliche Ritus verrichtet wird.

64. Unser Sūtra bestimmt für jedes der *ratninām havīṃṣi* die Art des Brennholzes, auf welches die Spende ausgegossen wird. Für das Opfer in der Wohnung der ersten Gemahlin z. B. wird *phalagrahyai badaryā idhmaḥ* verlangt, für das Opfer in der Wohnung der verstoßenen Gemahlin dagegen sehr bezeichnend: *parṇāyai śuṣkāgrāyai badaryā idhmaḥ*; in der Wohnung des Saṃgrahītṛ wird *saṁsthāpinor dhakṣayor idhmaḥ* verlangt, das ich nicht zu deuten vermag; die Vyākhyā schweigt hierüber. In der Wohnung des Bhāgadugha ist es *kṣāmāpākāṣa idhmaḥ.* Die Vyākhyā lautet: *kṣāmāpākaḥ kṣāmeṇa dāhena pākaḥ śoṣo yasya, athavā kṣāmāyā pṛthivyā evoṣmaṇā pāko yasya sa kṣāmapākaḥ.* Danach wäre *kṣāmāpāka idhmaḥ* zu lesen. In der Wohnung des Akṣāvāpa wird *rauhiṣāṇa idhmaḥ* verwendet. Vyākhyā: *rohiṣāṇāṃ rohitakarohitānāṃ mṛgyā vā prasiddhiḥ.*

65. Neues bietet der Abschnitt, in welchem die zur Rājasūya zu schöpfenden Wassersorten erwähnt werden (vgl. Baudh. XII. 8, Ap. XVIII. 13). Das strömende, mit der Formel *artheta stha* (TS. I. 8. 11. a) beopferte Wasser wird *naumanthena* aufgegossen. Dazu die Vyākhyā: *naur yena maṇ(ḍ)yate alaṃkriyate . . .*, hier bricht dieser Text ab. Es ist wahrscheinlich *naumaṇḍena* zu lesen; das Wort auch ŚBr. II. 3. 3. 15, Jaim. br. I. 125 (JAOS. XXVIII, S. 82) und Baudh. XVIII. 46: 402. 9. Die Bedeutung ist unbekannt, kann aber weder ,the ship's sides' (Eggeling) noch ,Ruder' (Böhtlingk) sein, da es hier zum Schöpfen dient. Das mit der Formel *vṛṣaseno 'si* (TS. l. c.) beopferte Wasser heißt *vārṣasenyaḥ.* Das aus der Welle herkommende, mit der Formel *vrajakṣita stha* (TS. l. c.) beopferte Wasser wird mit einem *kūpāvaraṇa* aufgegossen. Das mit der Formel *sūryavarcasa stha* beopferte Wasser heißt *paridṛśanīyāḥ*;

das mit der Formel *sūryatvacasa stha* beopferte Wasser wird vermittelst eines *tamsasthāla* (l. vielleicht *kaṃsa°*) und das mit der Formel *śakvarī stha* beopferte Wasser vermittelst eines *gṛṣṭibandhana* aufgeschöpft.

66. Der Scheinbeutezug beim Rājasūya wird so beschrieben: *triśatāgas saṃśiṣṭo rājanyaḥ pūrveṇāvasito bhavati; marutāṃ prasave jeṣam iti prayāty; adhigatya pṛcchati: kasya gāva ity; amuṣyety; āptaṃ mana iti jināti.* Wenn man *triśatāgas* in *atra śatagus* verbessern darf, bedeutet die Stelle: ‚Jetzt hat sich auf der östlichen Seite ein Kṣatriya mit hundert Kühen niedergelassen; er (d. h. der König, der Yajamāna) begibt sich (dorthin) auf den Weg mit der Formel: „Auf Geheiß der Maruts möchte ich siegen“ (TS. I. 8. 15. d). Wenn er zu ihm herangekommen ist, fragt er: „Wem gehören die Kühe?“ Man antwortet: „Dem Soundso.“ Er besiegt ihn mit der Formel: „Erreicht ist die Absicht“‘ (TS. l. c. e). Später, nach der Rezitation des Śunaḥśepa-ākhyāna, heißt es: *etac ca hiraṇyakaśipu pañcāśataṃ ca gā hotre dadāty, etau ca hiraṇyakūrcau pañcāśataṃ ca gā adhvaryave, yās tā rājanyaṃ jināti.* Hierauf beruht meine Vermutung, daß *śatagus* zu lesen sei. Immerhin bleibt *pūrveṇa* verdächtig, das sonst nur als Präposition mit Akkusativ verwendet wird. Zum Ganzen vergl. besonders Baudh. XII. 12: 103. 11. fgg. und dann Āp. XVIII. 17. 5—8.

67. Höchst merkwürdig ist, daß beim Rājasūya neben dem allbekannten Ākhyāna des Śunaḥśepa auch das Ākhyāna des Hiraṇyakaśipu vom Hotṛ erzählt wird: *śaunaḥśepam ākhyāpayate hiraṇyakaśipum ākhyāpayate, paraḥśataṃ bhavati.* Die Stelle ist aber etwas verdächtig, da im letzten Satze der Singular steht, der sich nur auf *śaunaḥśepam* zu beziehen scheint. Schade, daß uns die Vyākhyā hier fehlt; vielleicht ist *hiraṇyakaśipāv a°* zu lesen.

68. Über die beim ‚Zehntrunk‘ Beteiligten heißt es: *sa yasya daśa pitāmahyo brahmabandhyo daśa mātāmahyas, ta ṛtvijo; yasya evānyaḥ* (so die Hs.) *pañca pitāmahyo brahmabandhyaḥ pañca mātāmahyas, ta[v] u upanyattādṛśāḥ śataṃ brāhma(ṇāḥ pibanti).* Eine Übersetzung ist unmöglich; zu vergleichen ist Āp. XVIII. 21. 3—4.

69. Aus dem Aśvamedha.

aśvamedhena yakṣyamāṇo rājā vijitī yadāsya na kutaścanopābādho bhavati. sa saṃvatsare purastāt phālgunyai paurṇamāsyai caturo 'svatarī(rathā)n prahiṇoti: ṣoḍaśajanapadān dhāvayata ekaikaṃ caturaḥ; sa yaṃ prāñcaṃ prahiṇoti, yaḥ purastāt pratirājā bhavati, taṃ so 'sya gatvāhā-: 'sāv āmuṣyāyaṇo 'śvamedhena yakṣyate, tam anujānīhīti; sa yadi so 'nujānāti, sa eva paraṃ[1] prahiṇoti, sa paraṃ[1], sa param; evaṃ yaṃ dakṣinaivaṃ yaṃ pratyañcam evaṃ yaṃ udañcam. atha tataś caturṣu māseṣu prahiṇoty āśvatthe prāvṛṣīṇe; ta etad eva vadanti; tad vai dviḥ prahitaṃ bhavati, catvāro māsā. atha tataś caturṣu māseṣu prahiṇoti kārttikyāṃ paurṇamāsyāṃ; ta etad eva vadanti; tad[2] vai[2] triḥ[2] prahitaṃ bhavaty, aṣṭau māsā. atha tato dvayor māsayoḥ prahiṇoti taiṣyāṃ paurṇamāsyāṃ; ta etad eva vadanti; tad vai catuḥ prahitaṃ bhavati, daśa māsās; teṣāṃ yo 'nujānāty, anv aha sa jānāty; atho yo nānujānāti, yam abhyāśaṃsate, yaṃ prāsahā jeṣyan manyata, upa taṃ yatate; 'tha yaṃ nābhyāśaṃsate, yaṃ na prāsahā jeṣyan manyata, upa dā(naṃ) tasmā āhara[n]ti svasāraṃ vā duhitaraṃ vā dadhānena vainaṃ jñīpsaty. athottarābhyāṃ māsābhyām etāṃ viśaṃ saṃvahati yāvad asyeṣujitaṃ bhavati yāvatīśāsīṣāvida samantaṃ devayajanaṃ paryavasyati yojanam iti ceti ca ḍevayajanāt; tad antareṇa samaṃ kurvanti; yaḥ sthāṇur bhavati, ni taṃ vṛścanti. tad āhur: hradau syātāṃ saṃsrāviṇau puṇyanāmānau cānupadāsinau ceti; tad u vā āhuḥ: kathaṃ tau vindeyur yau saṃsrāviṇau bhavataḥ puṇyanāmānau cānupadāsinau cety; eṣa evaināv adhikhānayet, karmaiva tat kurute yathaivāpy anyad evaṃ tau saṃbhindanti, tayoḥ puṇye nāmanī vidadhāti, tāv eva saṃsrāviṇau bhavataḥ puṇyanāmānau cānupadāsinau ca; tau jaghanena devayajanaṃ bhavati; tad ete śāle minvanti dakṣiṇāṃ devayajana uttarām anyāṃ; tayor dakṣiṇayor dvāror aṣṭāvasrāve vimite pratiminvanty udīcīnavaṃśe, dakṣiṇād anyad dakṣiṇam. — adhigacchaty eṣā phālgunī paurṇamāsī; tām iṣṭvottaram ardhamāsaṃ yajñiyam eva karma saṃbharamāṇa āste: yo 'syāśvānāṃ sattamo yena

[1] *varaṃ* die Hs. [2] *tadvedviḥ* die Hs.

saṃgīto bhavati; sa yadi saṃgīto dvirūpaḥ syāc: chuklakṛṣṇe ete rūpe syātām ity āhus, tad ahorātrayo rūpam ity, eṣa u vāvaiṣa pratyakṣam ity āhur ya evaiṣa tapatīty, eṣa hy evaiṣa (ā)labhyate; kuśorṇānām uṣṇīṣo dvādaśāratniḥ prāñ tiryañ trayodaśaḥ, sa mauñjyām aśvābhidhānyām anuveṣṭito bhavaty; eṣa evābhidhānībhājanaṁ sthemna itarā; jaradaśvo niramaṇo, 'nujāyai ca putro 'nvādheyāyai ca, kṛṣṇaḥ śvā caturakṣo, viṣvagbaddhaś ca gardūlaḥ, pauṁścaleyaś ca, kadvac ca musalaṃ, jaratpūrvā cai-, 'ṣīkaś[1] *codūhaḥ; sa*[1] *eṣa udūho bhavati yāvān mahān avasrāvas tāvāṁs; tasmin vetasaśākhopasaṃnaddhā bhavaty ānāyarajjū anvaste ubhayato 'pyante*[2] *dīrghe, catvāri ca puruṣaśatāni.*

,Wenn ein siegreicher Fürst, zur Zeit, da ihm von keiner Seite einige Bedrängnis droht, das Roßopfer zu verrichten vorhat, so schickt er ein Jahr vorher, (am Tage) vor dem Vollmondstage in Phālguna, vier mit Maultierweibchen bespannte Wagen aus. Er läßt zu sechzehn Völkerschaften hinfahren, jeden einzelnen (Wagen) zu vier (Völkern). Wenn der nach Osten ausgesandte Wagen bei dem im Osten ansässigen Gegenkönig angelangt ist, so sagt er (d. h. der Wagenreiter des ausgesandten Wagens) zu ihm: „Der Soundso, der Sohn des Soundso, wird das Roßopfer verrichten. Sage es ihm zu.“ Wenn dieser zusagt, so schickt dieser (nämlich der König, der zugesagt hat) denselben Wagen zu dem weiterhin (nach Osten seßhaften Gegenkönig); dieser (schickt ihn) zu dem noch weiter (nach Osten wohnenden) und dieser zu dem noch weiter (nach Osten wohnenden Gegenkönig). In derselben Weise macht es der nach dem Süden, der nach dem Westen und der nach dem Norden ausgesandte Wagen. Dann, nach Verlauf von vier Monaten, schickt er sie wieder aus, im Monate Aśvattha (d. h. Āṣāḍha) in der Regenzeit, und jene berichten dasselbe. Da hat er zweimal ausgesandt und sind vier Monate verstrichen. Dann, nach Verlauf von vier Monaten, schickt er sie aus, und zwar am Vollmondstage im Monat Kārttika, und jene berichten dasselbe. Da hat er dreimal ausgesandt und sind

[1] Die Hs. hat: *caiṣīkaścodṛhasya.*

[2] Zu lesen vielleicht *'tyante* (oder *vyante*)?

acht Monate verstrichen. Dann, nach Verlauf von zwei Monaten, schickt er sie wieder aus, und zwar am Vollmondstage im Monat Taiṣa, und jene berichten dasselbe. Da hat er viermal ausgesandt und sind zehn Monate verstrichen. Wer von diesen (Gegenkönigen) zusagt, der sagt eben zu (und dann bleibt es dabei), wer aber nicht zusagt, diesen, wenn er ihn zu bemeistern hofft und mit Gewalt besiegen zu können meint, vertreibt er (aus seinem Reiche); wen er aber nicht zu bemeistern hofft und nicht mit Gewalt besiegen zu können meint, dem schickt er eine Gabe zu, seine Tochter oder seine Schwester, oder er sucht ihn durch . . . zu belehren. In den beiden folgenden (d. h. den beiden letzten) Monaten (dieses Jahres) führt er diese Kaufleute (der unterworfenen Gegend) zusammen. Alles, was er durch seine Pfeile erbeutet hat, alles Volk, soweit seine Herrschermacht reicht (?), siedelt sich rings um den Opferplatz an, eine Meile hier und dort von dem Opferplatze. In dem Zwischenraume ebnet man den Boden und haut etwaige Baumstümpfe nieder. Da sagt man: „Es soll zwei zusammenfließende Teiche geben, die einen Glück verheißenden Namen tragen und die unversiegbar sind.“ Da sagt man nun: „Wie könnte man solche zusammenfließende Teiche von Glück verheißendem Namen und unversiegbar antreffen?“ Er soll sie graben lassen und verrichtet die Handlung (des Grabens) in der Weise, wie man einen anderen Teich gräbt; diese verbindet er und gibt ihnen Glück verheißende Namen. Dies sind seine Teiche. Hinter diesen befindet sich der Opferplatz; hier richtet man zwei Hütten (*śālā*) auf, die eine südlich, die andere nördlich auf dem Opferplatze. An deren südlichen Türöffnungen richtet man, daran anstoßend, zwei viereckige Hütten (*vimita*) mit acht Abflüssen (Abfuhrkanälen) auf, deren Dachbalken nach Osten gerichtet sind, (und) südlich von der südlichen eine andere (dritte) nach Süden orientierte (Hütte). Jetzt kommt der Vollmondstag im Monate Phālguna; nachdem er an diesem Tage das Vollmondsopfer verrichtet hat, hält er sich während des dann folgenden Halbmonats beschäftigt mit der Herbeiführung der zum Opfer benötigten Gegenstände. (Diese sind:) Das vorzüglichste seiner Rosse, und das, das ihm am teuersten ist (?).

Wenn es ihm am teuersten(?) ist, soll es zweifarbig sein. „Weiß und schwarz sollen die Farben sein," so sagt man, „dies ist die Gestaltung von Nacht und Tag." „Dieses (Roß) ist", so sagt man, „offenbar die Sonne, die da oben leuchtet," denn diese eben ist es, die man (dadurch zum Opfer) ergreift. Ferner eine von Kuśagras und Wolle verfertigte Binde, zwölf Ellen lang, vorne befindet sich in der Quere ein Stück von einer dreizehnten Elle; diese Binde wird dem aus Muñjagras verfertigten Roßhalfter umgewunden und dient als Halfter, die andere dient zur Festigkeit[1]. Ferner sollen da sein: ein altes verschnittenes Roß; der Sohn einer jüngeren Schwester des (d. h. seines? des Königs?) Vaters und der Sohn einer jüngeren Schwester der Mutter; ein vieräugiger Hund (d. h. ein Hund mit einer Blässe über jedem Auge); ein beiderseitig gebundener lederner Riemen; ein Hurensohn, eine (die Silbe) *ka* enthaltende Keule (d. h. eine Keule von Sidhrakaholz); eine alte Pūrvā; ein Besen von Rohr; dieser Besen ist so groß wie der große Abfluß; diesem ist ein Ast von Vetasa angebunden und beiderseitig sind überaus lange Seile zum Herausholen angebracht.'

Diesem inhaltreichen Stücke mögen jetzt einige Bemerkungen folgen. Merkwürdig ist das Wort *aśvatthe* (so hat die Vyākhyā) oder *āśvatthe* (so der Text des Sūtra). Die Bedeutung einer Jahreszeit (*āṣāḍhe*, nach der Vyākhyā) war bis jetzt nur aus Pāṇini bekannt; *prāvṛṣīṇa* ist nur einmal, aus der ṚS., belegt; *abhyāśaṃsate* scheint dasselbe wie *āśaṃsate* zu bedeuten; *upayatate* (die Vyākhyā, wahrscheinlich weniger richtig: *upāyatate*) in der Bedeutung: *bādheta, nyañcaṃ kuryād yuddhādinā*, ist bis jetzt unbekannt; nur aus Pāṇini bekannt ist *jñīpsati*. Den Ausdruck *yāvatīśāsīṣā*, oder zu trennen: *yāvatī śāsīṣā*, ist es mir nicht gelungen zu deuten. Der Wortlaut steht aber über Bedenken; die Vyākhyā hat nur: *yāvatīśāsīṣeti svamaṇḍalam abhipretya*. Sonst wäre man versucht zu lesen: *yāvatīśāsī sā viṭ . . . paryavasyati*, und danach habe ich denn übersetzt. Welcher Fachgenosse bringt hier Aushilfe? *iti ceti ca* ist

[1] Wie man sich dies vorzustellen hat, ist, mir wenigstens, nicht deutlich.

deiktisch gebraucht; Vyākhyā: *sarvāsu dikṣu*. Was *aṣṭāvasrāva* genau bedeutet, ist unsicher. Merkwürdig ist der Ausdruck *saṃgīta*, der handschriftlich gut bezeugt ist, da die Vyākhyā ihn als *priyatamaḥ* deutet, worauf die Worte folgen: *na hi saṃgānaṃ bhavati dvairūpye*. Das Wort *gardūla* kommt auch im Verfolg vor: *athaitaṃ kṛṣṇaṃ śvānaṃ caturakṣaṃ viṣvagbaddhena gardūlena . . . dhārayataḥ*. Aus dem Sanskrit war das Wort bis jetzt nicht bekannt, es ist aber im Pāli erhalten: *gaddūla* ‚a leather strap' (Pali Text Soc. Dict. III, pag. 73). Die Bezeichnung der Keule als *kadvat* ist sehr kurios; die Vyākhyā umschreibt nur durch *saidhrakam*. Ob meine Auffassung des Wortes richtig ist, bleibt dahingestellt. Das Wort *jaratpūrvā* ist nur aus Baudh. bekannt, vgl. den Index s. v. Das Wort *ānāyarajjū* (die Vyākhyā hat *ānayarajjū*) wird in der Vyākhyā als *ākarṣaṇarajjū* gedeutet.

70. Wenn die Opferpriester für den Aśvamedha herbeigefahren sind und der Yajamāna seine Toilette gemacht hat, fährt der Text fort: *athādhivṛkṣasūrye saṃśāsti: kṣattar, brahmaudanaṃ te pakvam uddhṛtam āsiktasarpiṣkam ādityo 'bhyudayad iti, saṃśāsanam evaitad, adhvaryos tvāvaitenāntevāsinaś caranty; athāstamyaty āditye suvarṇarajate hiraṇye mukhayoḥ pratyasya vācaṃ yacchataḥ, suvarṇam eva rājā rajataṃ mahiṣī; vācaṃyamasyaitāṃ rātrim agnihotraṃ juhoti. tad āhur: nagno nagnayā saha śayītānantarhito 'mithunībhavan, kāmam antar ūrvoḥ sarpen, net tu mithunīsaṃbhaved iti. tad u vā āhur: asty evātra kārīva yan nagno nagnayā saha śayītānantarhito 'mithunībhavañ, jāgarāyai vā etad rūpaṃ, jāgarayanta evopāsīrann iti; jāgarayanta evopāsate.*

‚Wenn dann die Sonne über den Baumwipfeln steht, befiehlt er (d. h. der Adhvaryu): „Kṣattṛ, über dem von dir gar gekochten, vom Feuer entfernten, mit Schmalz begossenen, zur Sättigung der Brahmanen bestimmten Reisbrei soll die Sonne aufgehen (d. h. der Brahmaudana soll vor dem nächstfolgenden Sonnenaufgang fertig sein)." So lautet die Anweisung, es gehen aber die beim Adhvaryu in seiner Wohnung verweilenden Vedaschüler mit ihm vor (d. h. diese bereiten ihn). Darauf, wenn die Sonne untergeht, sollen der König und seine

erste Gemahlin die Stimme anhalten, nachdem sie sich Platten auf den Mund gelegt haben, und zwar der König eine goldene, die Gemahlin eine silberne. Für ihn, der die Stimme anhält (i. e. schweigt), verrichtet er diesen Abend das Agnihotra. Da sagt man: „Ungekleidet soll er mit der ungekleideten, ohne daß etwas zwischen sie gelegt ist, liegen, den Beischlaf nicht vollziehend; wenn er es wünscht, so darf er zwischen ihren Schenkeln liegen, aber nicht den Beischlaf vollziehen.“ Da sagt man aber auch: „Es gibt hierbei eine unnütze emissio seminis virilis, wenn er nackt mit der Nackten, ohne Trennung, läge, den Beischlaf nicht vollziehend. Es ist dies (nämlich das Verhalten des Königs) (nur) die Äußerung des Wachbleibens: man soll, ihn wach haltend, in seiner Nähe sitzen.“ So sitzt man, ihn wach haltend, in seiner Nähe.‘

Hier ist erstens die Vorschrift merkwürdig, daß, obschon der Kṣattṛ zum Kochen des Odana aufgefordert wird, dennoch die Antevāsins des Adhvaryu dies machen sollen. Die Tatsache ist aber gut bezeugt, da die Vyākkyā sie auch später noch einmal erwähnt. Die Quelle für das Verhalten des Königs während der Nacht ist ŚBr. XIII. 4. 1. 9. Nicht ganz sicher ist meine Deutung von *kārīva*, das wohl *kārī* (ein Subst., nicht ein Adj. auf *-in*) enthält. Die Vyākhyā scheint *kārīvayaṃ* zusammenzunehmen und umschreibt: *garbhāpramādo vā*. Endlich ist *jāgarā* als Femin. nur aus einem Vārttika zu Pāṇini bekannt.

71. *sa āha: brāhmaṇāś ca rājānaś cānena māśvena medhyena svasti samāpayatābrahma(jya)tāyā iti; tena tvā svasti samāpayāmety āhur abrahmajyatāyā [abrahmajyatāyā] iti saṃjānate; 'thādhvaryuṃ rājānaṃ karoti; sa āha: brāhmaṇāś ca rājānaś cāyaṃ vo 'dhvaryur etaṃ saṃvatsaraṃ rājā; yā mamāpacitiḥ, sāsya; yā mameśā, sāsya; yathā mama śuśrūṣadhvam, evam asya śuśrūṣadhvaṃ; yāṃ va eṣa dhṛtim dhriyātai, sā vo dhṛtir iti.*

‚Er (d. h. der König) sagt: „Ihr Brahmanen und Fürsten, durch dieses Roßopfer sollt ihr mich das Glück erreichen machen, zur Nichtvergewaltigung des Brahmanenstandes.“ „Wir wollen dich dadurch das Glück erreichen machen“, sagen sie, „zur Nichtvergewaltigung

des Brahmanenstandes", so stimmen sie bei. Da sagt er: „Ihr Brahmanen und Fürsten, dieser Adhvaryu sei während dieses Jahres euer König; die Ehrenerweisung, die mir gehört, soll die seinige sein. Die Macht, die mir gehört, soll die seinige sein; wie ihr mir gehorcht, so sollt ihr ihm gehorchen; das Unternehmen, das er unternehmen wird, soll das eure sein."'

Dieses Stück liefert gewissermaßen einen Kommentar zu Baudh. XV. 4: 207. 11 und 208. 6 (vgl. Āp. XVIII. 3. 1). Da das Vādhūlasūtra zweimal deutlich *abrahma*° hat, muß *samāpayatābrahmajyatāya* in *samāpayata abrahmajyatāyai* (Dativ) aufgelöst werden. Sonst wäre *ā brahmajyatāyai*, auf welche Lesart die freilich hier einzige Hs. des Baudh. zu deuten scheint, zu erklären als: ‚bis zur Vergewaltigung des Brahmanenstandes', dann wäre etwa ŚBr. XIII. 4. 2. 17 zu vergleichen: *te* (sc. *brāhmaṇāḥ*) *ye na vidyur jinīyāta tān.* Das Wort *dhṛti* wird, wahrscheinlich falsch, in der Vyākhyā als *maryādā* gedeutet; ich fasse es als inneres Objekt zu *dhriyātai* auf.

72. Nachdem Baudh. (XV. 5) das Besprengen (*prokṣaṇa*) des Rosses mit den TBr. III. 8. 5 überlieferten Formeln beschrieben hat, schließt er ab mit den Worten: *digbhyo 'śvaṃ samukṣantīti brāhmaṇam.* Dieses nicht belegte Brāhmaṇa kommt TBr. III. 8. 5. 1 am nächsten: *catvāra ṛtvijaḥ samukṣanti;* damit ist das im Brāhmaṇa folgende, von Baudh. schon dargestellte *prokṣaṇa* offenbar identisch. Anders das Vādhūlasūtra, wo erst das *prokṣaṇa* von den vier Priestern und den Gruppen von Hundert mit den Formeln von TBr. III. 8. 5 erörtert wird; unmittelbar darauf heißt es: *athainaṁ samukṣanty ā brahman brāhmaṇo brahmavarcasī jāyatām ity āntam etenānuvākena,* also mit TS. VII. 5. 18. Hier sind also *prokṣaṇa* und *samukṣaṇa* zwei verschiedene Handlungen.

73. Das *abhyūhana,* d. h. das Besprengen mit Wasser vermittelst des *abhyūha* (im Vādhūlasūtra *udūha,* wie TBr. III. 8. 4. 3), findet nach Baudh. statt, nachdem das Folgende ausgeführt ist: *tad etena śataṃ talpyā rājaputrā vivicyante, teṣām anu vivekam itare, dve anyataram antaṁ śate gṛhṇīto dve anyataraṁ śate* (XV. 6: 218. 9). Dieser Vorgang wird im Vādhūlasūtra viel deutlicher dargestellt:

tad etāni puruṣaśatāni dvedhā vyudyanti: pañcāśad eva rājaputrāṇām arājño 'bhisampadyante, pañcāśat kṣattasaṃgrahītṝn; pañcāśad eva sūtagrāmaṇīnām arājño 'bhisampadyante, pañcāśat kṣattasaṃgrahītṝn: dve itthāc chate sampadyete dve itthād; athārājña evādhvaryuś ca yajamānaś cābhipadyete, kṣattasaṃgrahītṝn hotā: ‚Dann begeben sich diese (vier) Gruppen von hundert Personen in zwei Richtungen auseinander: fünfzig von den Rājaputras (die, mit dem Adhvaryu, beim Besprengen östlich vom Rosse gestanden hatten) gesellen sich zu den „Nichtkönigen" (die, mit dem Brahman, rechts vom Rosse stehen), fünfzig (von ihnen) gesellen sich zu den Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs (die, mit dem Udgātṛ, links vom Rosse stehen); fünfzig von den Sūtas und Grāmaṇīs (die, mit dem Hotṛ, westlich von, d. h. hinter dem Rosse gestanden hatten) gesellen sich zu den „Nichtkönigen", fünfzig zu den Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs. Zweihundert also begeben sich hierhin, zweihundert dorthin. Zu den „Nichtkönigen" gesellen sich der Adhvaryu und der Opferherr, zu den Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs der Hotṛ.' Darauf folgt das *udūhana*: der Udūha wird auf die Ostseite des Teiches hingelegt und das daran gebundene Seil wird beiderseitig von allen angefaßt. Dann heißt es: *abhimārḍyaivābhyūhāthety āha, yathā saśīrṣakam aśvam ūrmir abhihanad ity; abhimārḍyaivābhyūhanti . . . saśīrṣakam aśvam ūrmir abhihanti,* vgl. Baudh. XV. 6: 210. 11. Wie aber ist *abhimārḍya* zu deuten? Ist es vielleicht einfach aus *abhimārjya* verdorben? Übrigens mache ich noch auf den deiktischen Gebrauch von *itthāt* aufmerksam.

74. Zur Erläuterung der schwierigen Stelle in Baudh. XV. 7: 211. 12 kann vielleicht die Parallelstelle aus unserem Sūtra beitragen: *sa āha: brāhmaṇāś ca rājānaś ca yad i(da)m āhuḥ: pade pade 'śvasya medhyasya hotavyam itīhaiva vayaṃ tat kariṣyāmaha ity āha, yathāsya pade pade hutaṃ bhaviṣyati bahu naḥ karmeti.* Die Schlußworte *bahu naḥ karma* (oder *bahunaḥ k.?*) werden auch in der Vyākhyā angeführt, sind mir aber unbegreiflich. ‚Er (d. h. der Adhvaryu) sagt: „Ihr Brahmanen und Fürsten, die Vorschrift, daß man auf jede Fußspur des zum Opfer bestimmten Rosses (während es ein Jahr lang frei herumstreifen wird) eine Opferspende zu ver-

richten hat, die werden wir hier (d. h. jetzt) ausführen, so daß (dadurch) in jede Fußspur geopfert sein soll.“‘

75. Nachdem dem Rosse der Zügel abgenommen ist: *tasmai jaradaśvaṃ niramaṇam anvākaroti catvāri ca puruṣaśatāni goptṝṃs; tān saṃśāsty: etaṃ ṣaṇ māso 'paryāvartayanto 'nvita yāṃ kaṃcaiṣa diśam iyāt tāṃ; yām u kāṃcārtiṃ nyeyāt, pra me tāṃ bravatha; yat kiṃca pakvāśanam ahaṃ vasu (? vaḥ su?) svadayāmi, yad u kiṃca tiraścīnasaṃnaddhaṃ mayā tat prasūtā ādaddhvaṃ, na yad anucīnasaṃnaddham ity; etadanukṛti ha vā idam apy etarhi kurūṇām aśvapālās tiraścīnasaṃnaddham ādadate: dhārmyaṃ na etad iti vadanto; ye ha tvāvaitam aśvaṃ rarakṣus, teṣām evaitad dhārmyaṃ. sa āha: brāhmaṇāś ca rājānaś ca, vyudetu vo vāhanaṃ; yasyaiṣa vāhanam abhipatsyate, sarvajyāniṃ sa jyāsyata iti; teṣāṃ prativeśāni rāṣṭrāṇy abhi vāhanaṃ vyudeti, tam anuyuñjate hastibhis tvad gorathais tvad ārohaṇais tvad anyenaivaikaśaphāḥ.*

‚Er läßt ihm (d. h. dem Rosse) sich das verschnittene alte Pferd zugesellen und vierhundert Leute als Behüter. Diesen befiehlt er: „Diesem (Rosse) sollt ihr, ohne es zurückzutreiben, während sechs Monate folgen, in welcher Richtung es eben gehen möge; und wenn ihm etwa ein Unglück zugestoßen ist, so sollt ihr das mir ansagen; alle gekochte Speise, welche es immer sein möge, mache ich euch genießbar (?); alles, was in die Quere zusammengebunden ist, das sollt ihr auf mein Geheiß zu euch nehmen, nicht aber das, was aufeinanderfolgend zusammengebunden ist.“ In Übereinstimmung damit pflegen auch jetzt die Behüter eines Rosses der Kurus (bei einem Aśvamedha) das in die Quere zusammengebundene an sich zu nehmen, da sie sagen, daß dies ihnen von Rechts wegen zukommt. Denjenigen, die dieses Roß behüteten, diesen kommt dies rechtens zu. Er sagt (weiter): „Ihr Brahmanen und Fürsten, es soll euer Gespann in verschiedener Richtung hingehen. Zu wessen Gespann es (d. h. das Roß) hingelangen wird, der wird um seine ganze Habe gebracht werden.“ Deren (d. h. der Angeredeten) Gespann geht auseinander hin zu den benachbarten Reichen. Sie schließen sich ihm (nämlich dem Rosse) an, teils auf Elefanten, teils auf mit

Stieren bespannten Kriegswagen, teils auf Gefährten mit anderen Zugtieren als Einhufer (also Rosse, Maultiere, Esel).'

Zu dieser Stelle bemerke ich das Folgende: ,Während sechs Monaten', weil darauf die Rückkehr nach dem Opferplatz angetreten wird, wozu ebenfalls ein halbes Jahr gestellt wird. Die Stelle: ,alle gekochte Speise' usw. ist sehr schwierig zu deuten; die Vyākhyā, mir nicht recht deutlich, lautet: *svadayāmi yasyāśataṃ* (l. *pakvāśanaṃ?*) *puṣpābhir upāt(t)aṃ tasmād vo hayaṃ carayāmīty abhiprāyaḥ*; hat man statt *vo hayaṃ* zu lesen *vo 'haṃ*? Zu vergleichen ist Baudh. XV. 8: 212. 13. Die Deutung von *tiraścīna-* und *anūcīna-saṃnaddha* bereitet mir Schwierigkeit, ebenfalls das Perfekt *rarakṣuḥ*. Mit *vāhanam* sollen nach der Vyākhyā *aśvataragardabhāḥ* gemeint sein, *yair aśvasya cittaṃ vyāhanyate*. Schwerlich richtig ist am Ende *ekaśaphāḥ;* man erwartet den Ablativ.

76. Vorbereitendes zu dem Tage des eigentlichen Roßopfers.

sa yatraivādaḥpurastād viśaṃ saṃvahati, tad e(tā)n sārdhaṃ sārdhaṃ samavasāyayanti: sārdhaṃ takṣṇaḥ, sārdhaṃ mānaskṛtaḥ, sārdhaṃ rathakārān, sārdhaṃ kumbhakārān, sārdhaṃ karmārāṃs. teṣām etāni pṛthak karmāṇi bhavanty: etat tu takṣṇāṃ karmo-: 'rdhvamūlānām aśvatthānāṃ vrajaṃ minvanti mukhadaghnaṃ yathorusthānayaivaṃ[1]*; catvāri vāṣṭau vendrāṇasāny; abhyārohāś*[2] *ca śritiś ca; śataṃ bailvāny e(dhāci)tāny; ekaviṃśati(r) yūpā: rājjudalaś ca pautudāravau ca ṣaṭ bailvāḥ ṣaṭ khādirāḥ ṣaṭ pālāśaḥ, pālāśa upaśayaḥ; sarva ekaviṃśatyaratnayo bhavanti; ṣaṭṭayāny anāṃsy: ārohanaṃ ca mahānasaṃ ca māninaṃ ca pravāhanaṃ ca rathavāhanaṃ ca dundubhivāhanaṃ cai-; 'vaṃrūpāṇi bahutayāni bhavanti: bahutayīḥ srucaḥ kurvanti bahutayāṃś camasān bahutayīḥ pātrīs; tatrāpi tāṃ pātrīṃ kurvanti yaḥ paramo vṛkṣas tasya; ṣaṭtriṃśataṃ*[3] *dīrghatsarūn sruvān, ṣaṭtriṃśatam*[3] *alābudarvān, ṣaṭtriṃśa(ta)m aṣṭamāny; etad veṇukārāṇāṃ karma tatropasaṃkhyāyata. etan mānaskṛtāṃ: bahutayaṃ kavacavarūthaṃ kurvanty..etad rathakārāṇāṃ: bahūn rathān*

---

[1] Die Hs. hat *rathorusthorusthā°*.

[2] Der Akkus. wäre hier und im Verfolg richtiger.

[3] *°triṃśad* die Hs.

navān navaparirathyān[1] *kurvanty. etat kumbhakārāṇām: bahutayaṃ kumbhamātraṃ kurvanti, bahutayān kumbhān, bahutayīḥ kumbhīs; tatrāpi tās tisraḥ kumbhīḥ kurvanti yāḥ kevalaṃ kevalaṃ gām aṅgaśaḥ saṃkṛttāṃ saṃbhaveyur; 'yathaikaviṃśatividhāyaivam iṣṭakā. etat karmārāṇām: suvarṇarajate mahimnoḥ pātre kurvanti; suvarṇaṃ rukmaṃ; suvarṇaṃ kaśipu; sapta vāṣṭau vā śatapalāṁś; catvāri vidhavanāni suvarṇāni rajatanirbādhāni rajatāni vā suvarṇanirbādhāni; ṣaṭ kamaṇḍalūn suvarṇān rajatarāsnān rajatān vā suvarṇarāsnān; aupaśayaḥ suvarṇo rajataśamyo rajato vā suvarṇaśamyaḥ; kurīraṃ suvarṇaṃ rajatagranthi rajataṃ vā suvarṇagranthi; trivṛd dāma; trivṛt paḍbīśaṃ; yat kiṃcāśvam abhitas tat sarvaṃ trivṛt suvarṇaṃ bhavati; (śataṃ) suvarṇā asa[ta]yo rajatatsaravaḥ, śataṃ rajatāḥ suvarṇatsaravaḥ; ṣaṭtriṃśal lohāyasāḥ kṛṣṇāyasatsaravaś, catvāraś ca kṛṣṇāyasā lohāyasatsaravaḥ, sāyakaḥ siktrimaḥ*[3] *kṛṣṇaḥ kṛṣṇatsaruḥ, suvarṇaḥ suvarṇatsarus; tasya dve dvācatvāriṃśe śate asīnām upakḷpte bhavataḥ; sahasraṃ suvarṇāḥ kācāḥ, sahasraṃ rajatāḥ, sahasraṃ sāmudrās; trīṇi ca śatāni trayastriṃśac ca suvarṇāḥ sūcyas, trīṇi ca śatāni trayastriṃśac ca rajatās, trīṇi ca śatāni trayastriṃśac cāyasmai yohasmayaḥ; kamaṇḍalur vaitasaḥ kaṭas tārpyaṃ ca kṛttyadhīvāsaṃ ca daśatayam annam.*

,An jener Stelle, wo er vorher die Kaufleute zusammenführt (vgl. Nr. 69, S. 174), dort läßt man die folgenden Leute, jede Gruppe zusammen, sich ansiedeln: Zimmerleute, Lederbearbeiter (?), Wagenmacher, Töpfer und Schmiede. Diese haben gesondert die folgenden Arbeiten zu verrichten. Die Arbeit der Zimmerleute ist diese: sie stellen von Aśvatthabäumen, deren Wurzeln nach oben gewachsen sind, einen Stall (für das Roß) her,[4] so hoch wie das Gesicht (eines Menschen), so daß er ihm (dem Rosse nämlich) Raum bietet, um aufrecht darin zu stehen (?); vier oder acht große Karren, Aufstiege, Leitern, hundert Wagenlasten von Bilvabrennholz, einundzwanzig Opferpfosten: einen von Rajjudāla-, zwei von Putudāru-, sechs von Bilva-,

[1] *navaparitathyān* die Hs. [2] *saṃkṛttaḥ* die Hs. [3] *siktimaḥ* die Hs.

[4] Zum Stalle vgl. Baudh. XV. 1: 204. 12, wo *avācīnāgrāṇām* dem *ūrdhvamūlānām* des Vādhūla zu entsprechen scheint.

sechs von Khadira- und sechs von Palāśaholz; einen liegen bleibenden Opferpfosten von Palāśaholz: alle sind einundzwanzig Aratnis hoch; sechs Arten von Karren: einen zum Fahren, einen Lastkarren, einen Maßkarren (? vielleicht um die Kornmaße hinzubringen), einen Karren zum Hinfahren (?), einen Karren als Untergestell des Kriegswagens und einen zum Hinbringen der Pauken. Von der folgenden Art sind vielfache Gegenstände da: sie verfertigen vielfache Opferkellen, vielfache hölzerne Schalen, vielfache große hölzerne Töpfe, unter diesen auch jenen Topf, der von der vorzüglichsten Holzsorte gemacht wird, sechsunddreißig langstielige Sruvas, sechsunddreißig von der Flaschengurke verfertigte Löffel, sechsunddreißig „Achtel"; diese (zuletzt genannte) Arbeit der Bambusarbeiter wird hierzu gerechnet (nämlich zu der der Holzarbeiter). Folgendes ist das Wẹrk der Lederarbeiter (?), daß sie vielfache Panzer und Schilde verfertigen. Folgendes ist das Werk der Wagenmacher, daß sie viele neue Streitwagen mit neuer Schutzwehr[1] verfertigen. Folgendes ist das Werk der Töpfer, daß sie vielfaches Töpferwerk verfertigen: vielfache Töpfe und große Töpfe, unter diesen auch jene drei Töpfe, die gesondert eine Glied für Glied zerschnittene Kuh in sich fassen können; ferner die Ziegel, die für einen einundzwanzigfachen Hochaltar ernötigt sind. Folgendes ist das Werk der Schmiede, daß sie die zwei Schalen für die Mahimanspenden, eine von Gold und eine von Silber, verfertigen; eine goldne Platte; ein goldnes (d. h. wohl mit Golddraht geschmücktes) Kissen; sieben oder acht (Niṣkas), jeden zum Gewichte von hundert Palas; vier Fächer von Gold mit silbernen Erhöhungen oder von Silber mit goldnen Erhöhungen; sechs Krüge von Gold mit silbernen Gurten oder von Silber mit goldnen Gurten; einen Aupaśaya[2] von Gold mit

[1] Wenn man *parirathya* statt *paritathya* liest; *ta* und *ra* können in der Malayālamschrift leicht verwechselt werden. Ich halte *parirathya* für gleichbedeutend mit *parivāra* (Jaim. br.) und *paricchada* (Śāṅkh.).

[2] Vgl. Baudh. XV. 15 : 219. 16: *sauvarṇān upaśayān rajatagranthīn . . . kumbakurīrāṇi rajataśaṅkhāni*, vgl. Āp. X. 9. 5—7. Vielleicht ist *aupaśaya* (oder *upaśaya*) zusammen mit *kurīra* der Kopfschmuck der Frauen, so daß *aupaśaya* dasselbe wie *kumbha* wäre. Dann ist die Angabe des Baudh. etwas ungenau. Ich vermute, daß *aupaśaya* dasselbe wie *opaśa* (oder *aupaśa* in *svaupaśa*) ist.

silbernen Zapfen oder von Silber mit goldnen Zapfen; ein Kurīra[1] von Gold mit silbernen Knoten oder von Silber mit goldnen Knoten; ein aus drei Strängen gewundenes Band; eine ebenso beschaffene Fußfessel[2]; alles, was für das Roß ernötigt ist, ist von Gold und dreifach gewunden; ferner hundert Messer von Gold mit silbernen Stielen; hundert silberne Messer mit goldnen Stielen[3]; sechsunddreißig kupferne Messer mit eisernen Stielen; vier eiserne Messer mit kupfernen Stielen[4]; einen Sāyaka *siktrima*[5], schwarz, mit schwarzem Stiele, und einen goldnen mit goldnem Stiele. Er hat also (im ganzen) zweihundertundzweiundvierzig Messer bereit machen lassen.[6] (Ferner sollen von den Schmieden verfertigt werden:) Tausend Perlen von Gold, tausend von Silber, tausend Muschelperlen; dreihundertunddreiunddreißig goldne Nadeln, ebenso viele von Silber und ebenso viele von Blei.‘[7]

Zu dieser, auch in kulturhistorischer Hinsicht so wichtigen Stelle ist besonders Baudh. XV. 13—15 zu vergleichen. Beide Stellen enthalten manchen dunklen Punkt. Den fünf Gruppen des Vādhūla stehen sieben des Baudhāyana gegenüber. Baudh.: *takṣāṇaḥ* (wie V.), *rathakṛtaḥ* (wie V.), *mayaskṛtaḥ* (welchen bei V. die *mānaskṛtaḥ* entsprechen, wobei im Auge zu behalten ist, daß der Text des B. auf einer einzigen Hs. beruht); *kulālas* (bei V. die *kumbhakāras*); zwei

[1] Vgl. die vorige Fußnote.

[2] Es ist auffallend, daß Baudh. wohl den *paḍbīśa* unter den zu verfertigenden Gegenständen erwähnt, aber dessen Verwendung später nicht erörtert; dies tut das Vādhūlasūtra wohl, vgl. § 80.

[3] Die ersteren zum Schlachten der Tiere, die südlich von dem mittleren Pfosten, die letzteren zum Schlachten der Tiere, die nördlich von demselben angebunden gewesen sind.

[4] Zum Schlachten der Tiere, die an dem mittleren Pfosten angebunden waren, nämlich der Paryaṅgyas.

[5] Hier hat die Hs. *sāyakas siktimaḥ*, daß aber ein Wort mit *r* zu lesen ist, geht aus dem später vorkommenden *sāyakena siktrimeṇa* hervor. Es ist eine Art von Schlachtmesser, deren Bezeichnung unbekannt ist; Baudh. XV. 15 : 219. 6 ist wohl *sāyakaṃ kuruta siktrimaṃ* zu lesen; daß es zwei solche Sāyakas gibt, scheint auch aus Baudh. XV. 28 : 231. 14 hervorzugehen.

[6] Nämlich 100 + 100 + 36 + 4 + 2 = 242.

[7] Das Übrige ist zum Teil verdorben.

Arten von *karmāras* (wohl die Grobschmiede und die Edelschmiede; in V. ist dies eine einzelne Gruppe), und, zum siebenten, die *nakhakṛtaḥ*, welche die Aṣṭamas zu verfertigen haben, und denen also bei V. die *veṇukāras* entsprechen, die von ihm zu den *takṣāṇaḥ* gerechnet werden.

77. Die Iṣṭi an Agni Vaiśvānara, wenn das Roß während des Streifzuges verloren gegangen ist, vgl. Baudh. XV. 8: 213. 6.

tad dhaita(c chruta)senaḥ pāri(kṣito ya)trāśvamedheneje, tasya hāśvaṃ prapatitaṃ śārdūlo jaghāna; sa haitām aśvāgamanīyām iṣṭiṃ niruvāpa; tasyāhaṃ suvarṇaṃ paśum āhṛtyāvāsaitāvad aśvāgamanīyā yad ajīviṣyad aivāgamiṣyad iti; saiṣā vijñatāśvāgamanīyātraitāṃ nirvapanty, ā haiva tatra gacchati.

‚Als Śrutasena, der Sohn des Parikṣit, das Roßopfer verrichtete, da war dessen Roß davongeeilt und von einem Tiger getötet worden. Er brachte diese, die Zurückkehr des Rosses bezweckende Iṣṭi dar‘ usw. Das Übrige ist zum Teil verdorben und unbegreiflich.

78. Während der ersten sieben Tage, nachdem das Roß zurückgekehrt ist, wird es in dem Stall von Aśvatthaholz gehalten; dann fährt der Text fort:

purohitasyāgniṣv etābhir iṣṭibhir yajate; tatraitān anuvākān upaprayuñjata: ādhītayajuṣāṃ cāṅgahomaṃ ca dvāv aśvarūpāṇām oṣadhihomaṃ ca vanaspatihomaṃ ca santanīnāṃ cābhidhānānāṃ ca saṃplavānāṃ ca khārīhomaṃ ca.

‚Er bringt in den Feuern seines Purohita die folgenden Iṣṭis dar (d. h. für ihn als Yajamāna verrichtet der Adhvaryu-purohita sie). Da kommen die folgenden Abschnitte zur Verwendung: der Abschnitt der Ādhītaformeln (TS. VII. 3. 15), das Opfer der Glieder (VII. 3. 16); die zwei Abschnitte der Gestalten (VII. 3. 17, 18), das Opfer der Kräuter (VII. 3. 19), das Opfer der Bäume (VII. 3. 20), der Abschnitt der Santaniformeln (VII. 4. 21), der Abschnitt der Abhidhānaformeln (VII. 4. 22), der Abschnitt der Samplavaformeln (VII. 5. 11) und das Khārīopfer (VII. 5. 12).‘

Obschon uns hier die Vyākhyā abgeht, meine ich doch, daß die Identifikation der Anuvākas ziemlich feststeht. Es ist mir wahr-

scheinlich, daß Baudhāyana, bei welchem diese Anuvākas zum Teil dieselben Namen tragen, das Vādhūlasūtra gekannt hat; besonders die Bezeichnung Khārīhoma ist hier vielsagend, vgl. Nr. 83.

79. *athāsyaitāni puruṣaśatāny upakḷptāni bhavanti: trīṇi śatāni rājaputrāṇām ubhayālohakavacānāṃ saṃnaddhānāṃ saṃnaddhasārathīnāṃ vitatavarūthānāṃ caturyujāṃ; trīṇi śatāny arājñāṃ saṃnaddhānām asaṃnaddhasārathīnāṃ vitatavarūthānāṃ triyogāṇāṃ; trīṇi śatāni sūtagrāmaṇīnām asaṃnaddhānām asaṃnaddhasārathīnāṃ vitatavarūthānāṃ dviyogānāṃ; trīṇi śatāni kṣattasaṃgrahītṝṇāṃ vipathapattīnāṃ; trīṇi śatāni tisṛdhanvinām; trīṇi śatāni niṣaṅgiṇāṃ; trīṇi śatāny upavītinām; trīṇi śatāni daṇḍahastānāṃ ca śākhāhastānāṃ ca; tāny asya caturviṃśatiḥ puruṣaśatāny upakḷptā bhavanty. athāstaṃyaty āditya ete rājaputrāś caturdhā vyudyanti pañcasaptatiḥ pañcasaptatiḥ pratidiśaṃ, tān anv etā[1] janatā vyudeti[1], tāni trīṇi trīṇi ca rathaśatāni pratidiśaṃ saṃpadyante, trīṇi trīṇi ca pattīnāṃ śatāni. ta etāṃ rātriṃ tatra gopāyamānā vasanti. prātar yad ahaḥ krayaḥ saṃpadyate, tat kṛtvā gārhapatyacitiḥ saṃcitya saṃnyupya nairṛtībhiś caritvā prāyaṇīyaṃ nirvapati; tasya haviṣkṛtā vācaṃ visṛjyāhāśvasyāvavaditṝn: icchata kim aśvasya kriyate kiṃ na kriyata iti; trayodaśāhāni jinīyur ity āhur ā dakṣiṇākālād iti; tad u vā āhur: na vai tathā kiñcanocchiṣyetaikam evāhar jinīyur ity; ekam evāhar jin[v]anti. sā yā viḍ abhivedayate, na sā jīyate, 'tha yā nābhivedayate, sarvajyāniṃ sā j(y)āsyate; 'tha yān adhvaryuḥ parititrāsate, purastād eva tebhyo 'vavaditṝn prahiṇoti: rājjudālam agniṣṭhaṃ minuyād iti me 'dhvaryuṃ brūtād, uttarato 'śvasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtād, vaitase kaṭe 'svasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtāt, suvarṇena suvarṇatsaruṇāśvasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtād iti; rājjudālo 'gniṣṭha iti nvāva ha[2] janamejayarājye takṣā vaiśyavrajaṃ; tatra śaṃyvantaḥ prāyaṇīyaḥ saṃtiṣṭhate.*

‚Er hat die folgenden Gruppen von hundert bereit gemacht: dreihundert zum Kampfe gerüstete Königssöhne, die einen beiderseitig ehernen Panzer tragen, deren Wagenlenker zum Kampfe gerüstet sind

[1] Zu lesen entweder *etā ... vyudyanti* oder *eṣā ... vyudeti.*

[2] *nvāvahaha* die Hs.

und die auf vierspännigen Wagen fahren, an welchen die Schutzwehr angebracht ist; dreihundert zum Kampfe gerüstete Nicht-Fürsten, deren Wagenlenker nicht zum Kampfe gerüstet sind und die auf dreispännigen Wagen fahren, an welchen keine Schutzwehr angebracht ist; dreihundert Sūtas und Grāmaṇīs, die nicht zum Kampfe gerüstet sind und auf zweispännigen Wagen fahren, an welchen keine Schutzwehr angebracht ist; dreihundert Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs, die auf Vipathawagen fahren[1]; dreihundert mit Pfeilen und Bogen Bewaffnete; dreihundert mit Schwert Bewaffnete; dreihundert, die ihr Obergewand auf der linken Schulter und unter der rechten Achselhöhle tragen[2]; dreihundert teils mit Stöcken, teils mit Ästen Versehene; diese vierundzwanzighundert Leute hat er bereit gemacht. Wenn nun die Sonne untergeht, so teilen sich diese dreihundert Königssöhne in vier Teile, nach jeder Seite fünfundsiebzig; ihnen schließen sich die anderen Gruppen verteilt an, so daß auf jede Seite dreihundert Wagen kommen und je dreihundert Mann Fußvolk. Diese behüten diese Nacht dort (das Roß). Nachdem am folgenden Tage der Somakauf stattgefunden hat, die Schichtung des Gārhapatya verrichtet ist, (das in der Pfanne getragene Feuer auf den geschichteten Gārhapatya) gänzlich hingeschüttet ist[3] und die Nirṛtiziegel aufgesetzt sind[4], wird die Eingangsiṣṭi verrichtet. Nachdem er bei dieser Iṣṭi mit dem Haviṣkṛtruf die Stimme freigelassen hat[5], sagt er zu den Personen, die über daß Roß(opfer) die Entscheidung wissen: „Ihr sollt umherfragen, was vom Roß(opfer) stattfindet und was nicht.“ Da sagt man: „Dreizehn Tage lang sollen sie (diejenigen, die auf diese Frage nicht gehörig Bescheid zu geben wissen) um ihre Habe bringen, bis zur Zeit, da die Dakṣiṇās gegeben werden.“[6] Da sagt man aber: „In dieser Weise würde nichts übrigbleiben, nur einen Tag sollen sie

---

[1] *vipathapattīnām* ist verdächtig, da auch weiter unten *patti* ‚Fußgänger‘ bedeutet.

[2] Dasselbe Śāṅkh. XVI. 1. 16. Sie sind also unbewaffnet (?).

[3] Vgl. Āp. XVI. 15. 5, Baudh. XV. 7 : 220. 15 (X. 21 : 19. 19).

[4] Vgl. Āp. XVI. 15. 8 fgg. [5] Vgl. Āp. I. 19. 8.

[6] Später heißt es, daß zum Zeitpunkte, da die Dakṣiṇās gegeben werden, an jedem der drei Tage ein Drittel des Ersiegten gegeben wird.

die Vergewaltigung üben."[1] So üben sie nur einen Tag die Vergewaltigung. Welcher Kaufmann auf die Frage Bescheid weiß, der wird nicht beraubt; wer aber nicht Bescheid weiß, der wird um seine ganze Habe gebracht werden. Zu denen, welche der Adhvaryu (vor der Beraubung) zu schirmen wünscht, schickt er vorhin die Leute, die die Entscheidung wissen, hin mit der Botschaft: „Du sollst zu meinem[2] Adhvaryu sagen, daß er den mittleren Opferpfahl von Rajjudālaholz machen soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er an der linken Seite des Rosses die zu opfernden Teile abschneiden soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er die zu opfernden Stücke des Rosses über einer Rotanmatte abschneiden soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er vermittelst eines goldnen goldstieligen (Sāyaka) die Stücke vom Rosse abschneiden soll."[3] Dann wird die Eingangsiṣṭi beendigt, welche mit dem Śaṃyuvāka abschließt.'

In dieser Stelle ist manches merkwürdig und auch auffallend. Sonst ist das bewaffnete Heer dazu bestimmt, das Roß auf seinen Streifzügen zu begleiten, hier dient es zu dessen Überwachung während der Nacht vor dem ersten Tage des eigentlichen Aśvamedha. Der ganze Vorgang spielt sich zu dem von Baudh. XV. 17: 220. 15 erwähnten Zeitpunkt ab, vgl. auch Āp. XX. 9. 14 fgg. Unbelegt sind *tisṛdhanvin* und das Desiderativ *parititrāsate* (auch Nr. 92). Daß das *prāyaṇīyaṃ havis* mit dem Śaṃyuvāka abschließt, ist das Gewöhnliche (vgl. C. H. § 28, Note 24).

80. Wenn das Roß gewiehert hat (vgl. Baudh. XV. 18 Anf., Āp. XX. 13. 8), sagt der Adhvaryu: *udagāsīd aśvo medhya, āyur āgāsīt, suprajāstvam āgāsīt, sajātavanasyām āgāsīd, viśvaṃ bhadram āgāsīd asmai sunvate yajamānāya:* ‚Es hat das opferreine Roß den Ugītha gesungen, es hat langes Leben zugesungen, es hat zahlreiche Nachkommenschaft zugesungen, es hat die Erlangung der Herrschaft über die Angehörigen zugesungen diesem kelternden Opferherrn.' Darauf wird das Roß nach seinem Standorte zurückgeführt und mit

[1] Die Erwähnung der dreizehn Tage ist nicht deutlich.

[2] ‚Zu meinem Adhvaryu', weil der Redende der die Entscheidung Wissende ist.

[3] Der nun folgende Satz ist mir unbegreiflich.

dem dreifachen Strick und der dreifachen Fußfessel (*paḍbīśa*, vgl. Nr. 76, S. 104, Fußnote 2) angebunden, worauf ihm *kuṣṭīkam anneno-pakiranti*. Damit ist Baudh. XV. 18: 222. 11 *āmukuṣmikam* zu vergleichen.

81. Für das die ganze Nacht dauernde Speiseopfer (*annahoma*, vgl. Baudh. XV. 19) werden die folgenden Maßregeln ergriffen: *ucchrayanty etāṃ puraṃ samāṃ rājjudālenāgniṣṭhena; tasyā ekam eva prapadanaṃ kurvanty; ucchrayanti śritīr, abiharanti prākārān, āvartayantīndrāṇa(sāni) . . . agniṣṭhaṃ rajjubhir vā vakalair vā veṣṭayitvā sacaṣālaṃ mṛdā pralimpanty; athaiteṣāṃ bailvānām edhācitānāṃ ṣoḍaśa vā viṃśatiṃ vā caturviṃśatiṃ vā racāyaṃ cinvanti; rājaputrāś cinuyur ity āhur, athetarāṇi sampra(kiranti)*.

‚Man richtet diese Burg (oder hölzernen Wall, Baudh. bezeichnet sie als „eine viereckige Götterburg") auf, die so hoch wie der mittlere Opferpfosten von Rajjudālaholz ist; zu dieser macht man einen einzelnen Zugang; man richtet die Leiter auf, holt die Umfassungswände herbei, fährt die vier oder acht großen Karren (die *indrāṇasāni*, vgl. Nr. 76) heran. . . . Nachdem man den mittleren Opferpfosten mit Stricken oder Baststreifen umwunden hat, bestreicht man ihn samt dem Caṣāla mit Lehm (offenbar zur Beschützung gegen das große Feuer). Jetzt stapelt man sechzehn, zwanzig oder vierundzwanzig von jenen Wagenlasten Bilvaholz . . . auf. Die Königssöhne sollen sie stapeln, so sagt man; die anderen streut man hin.'

Dieser Stelle geht Baudh. XV. 19: 223. 16—224. 5 parallel. Aus dem Vādhūlasūtra scheint hervorzugehen, daß in Baudh. 223. 19 *racāyaṃ* die richtige Lesart ist, und 218. 16 hat die Mackenziehandschrift: *kṛtvā racāyaṃ cinuta*. Wie aber das Wort zu deuten ist, bleibt mir auch jetzt noch dunkel. Hat man an *aracāyam* zu denken: ‚in der Weise von Radspeichen sie stapelnd?'

82. Die Verrichter des *annahoma* sind der Adhvaryu, der Pratiprasthātṛ, *upaśayāv adhvaryoś ca pratiprasthātuś ca, viṃśatir anye pratiprasthātuḥ pratiprasthātāro, daśānye 'śvamedhavida, ete 'sya catustriṃśad aśvamedhavida upakḷptā bhavanti.*

Bei Baudhāyana heißen die Gehilfen *rātrikarmiṇaḥ* (XV. 19: 224. 6). Im ganzen sollen also sechsunddreißig Personen mit diesem Annahoma beschäftigt sein, vgl. die sechsunddreißig Opferlöffel von Nr. 76.

83. Die bei diesem Annahoma zu verwendenden Abschnitte der Saṃhitā: *tatraitān anuvākān prayuñjate: pūrvaṃ ca stokyānāṃ pradravāṇāṃ ca diśyāś cottarāś ca stokyā ekaviṃśanīṃ dīkṣāṃ dīkṣāyogaṃ ca trayo'śītim aśvacaritāni daśāmūny ānamūniṣṭiṣūpaprayu*[1] . . .; *ājyasyaiva dīrghatsarubhiḥ sruvair juhvaty, alābudarvaiś cāṣṭamaiś cānnasya. sa etaṃ pūrvaṁ stokyānām anuvākam ājyasyaiva parāñcaṃ saṁsthāpaya[n]ty agnaye svāhā somāya svāhety; atha khārīhomaṃ juhoti datvate svāhety ājyasyā-; 'thānuvākam; atha khārīhomam; ājyenaiva khārīhomaṃ vyatiṣajati, khārīhomenānuvākān; eteṣām anuvākānāṃ purā samāpanād vasatīvarīḥ parihareyur; vasatīvarīṇāṃ kāle prabhv annaṃ saṃprakīryopādhirohanti yathā na kanīyān arciḥ syāt; pratyavaruhya vasatīvarīḥ parihṛtya payāṃsi viśiṣyāśitvā pītvā [po] vādhirohanti; khārīhomaṃ pūrveṣām anuvākānām upādāya samāptibhiḥ pratipadyante. sa etaṃ prathamaṃ samāptīnām anuvākam ājyasyaiva parāñcaṃ saṁsthāpayanty ekasmai svāhā dvābhyāṁ svāhety; atha khārīhomaṃ juhoti: datvate svāhety annasyādantakāya svāhety ājyasyā-; 'thānuvākam; atha khārīhomam; ājyenaiva khārīhomaṃ vyatiṣajati khārīhomānuvākāṁs; te yatrāgacchanty antāya svāhā parārdhāya svāheti, tatprabhṛtim evopanivartante. ta evam evāptasaṃhāraṃ rātrīṃ juhvato juhvatas tiṣṭhanti.*

‚Dabei verwendet man die folgenden Abschnitte: den ersten Abschnitt der Stokyās (TS. VII. 1. 14), die Pradravaformeln (VII. 1. 13), die Diśyaformeln (VII. 1. 15), den zweiten Abschnitt der Stokyās (VII. 1. 16), die Ekaviṃśanī dīkṣā (VII. 1. 17), den Dīkṣāyoga[2] (VII. 1. 18, a—c?), die dreiundachtzig Benehmungen des Rosses (VII. 1. 19). . . . Vom Schmalze opfern sie mit den langstieligen Löffeln, von der Speise (d. h. von den Feldfrüchten) mit den Kürbis-

[1] Hier Lücke; in *ānamūniṣṭi°* steckt wohl *amūni iṣṭiṣūpaprayuñjate.* Wie ist es herzustellen?

[2] Von Baudh. *ṛtudīkṣā* genannt.

löffeln und den Achteln (*aṣṭama*). Mit den Formeln des ersten Abschnittes der Stokyās (nämlich *agnaye svāhā, somāya svāhā*) werden ohne Wiederholung bis zum Ende derselben Schmalzspenden dargebracht. Darauf verrichtet er das Khārīopfer mit der Formel *datvate svāhā* (VII. 5. 12. a) von der Speise, mit der Formel *adantakāya svāhā* (l. c. 12. b) von dem Schmalze; darauf mit dem Abschnitte (d. h. mit dem zu Anfang angegebenen, noch nicht verwendeten Abschnitte, also VII. 1. 13); darauf das Khārīopfer (mit der dritten und der vierten Formel von VII. 5. 12), wobei er jedesmal (eine Spende von Speise) durch eine von Schmalz trennt[1]. Mit dem Khārīopfer wechselt er (in derselben Weise) die Spenden mit den Abschnitten ab (die von den zu Anfang erwähnten noch nicht verwendet sind, also VII. 1. 15, 16, 17, 18 und 19). Ehe man mit diesen Abschnitten fertig wird, soll man das übernächtige Wasser herumtragen. Wenn die Zeit dafür gekommen ist, wirft man eine große Masse Speise ins Feuer und steigt wieder auf den Leitern hinauf[2], damit (während man das Vasatīvarīwasser herumträgt) die Flamme im Feuer nicht abnehme. Nachdem er das übernächtige Wasser herumgetragen und die verschiedenen Anweisungen mit Bezug auf die Milcharten (vgl. C. H. § 109) gegeben, und gegessen und getrunken hat, steigt man wieder (zum Feuer) hinauf. Nachdem man nun von den vorigen Abschnitten den Khārīhoma wieder aufgenommen hat, beginnt man mit den Samāptiformeln (nämlich TS. VII. 2. 11—20). Mit den Formeln des ersten Abschnittes der Paryāptis bringt er, ohne sie zu wiederholen, bis zu deren Ende Schmalzspenden dar, nämlich mit *ekasmai svāhā, dvābhyāṃ svāhā*; dann opfert er die Khārīhomaspenden mit den Formeln *datvate svāhā* von der Speise, mit *adantakāya svāhā* von dem Schmalze; darauf mit dem Abschnitte (d. h. mit dem folgenden Abschnitte: VII. 2. 12), darauf das Khārīopfer, wobei er jedesmal eine Schmalzspende zwischenfügt und mit dem Khārīopfer die Abschnitte (VII. 2. 13—20) abwechselt. Wenn man zu dem Abschnitt

[1] Vādhūla's *vyatiṣajati* ist mit Baudhāyana's *vyavadadhāti* gleichwertig.

[2] Man erwartet: ‚steigt man hinab' (*upāvarohanti*). Baudh. XV. 21 : 225. 9 ist *'vadravanti* (statt *'dhidravanti*) zu verbessern.

antāya svāhā parārdhāya svāhā (VII. 2. 20) angelangt ist, beginnt er von da ab aufs neue (mit den Abschnitten VII. 2. 11—20, abgewechselt mit dem Khārīhoma). In dieser Weise gießen sie die ganze Nacht hindurch, bis zum Ende der Nacht, die Spenden aus.'

Mit dieser Stelle ist Baudh. XV. 19: 224. 10—XV. 22: 225. 13 zu vergleichen, wobei besonders auffallend ist, daß es in Baudh. vom Khārīhoma heißt: *uktaḥ khārīhomaḥ*; ohne das Vādhūlasūtra würde niemand wissen, daß damit auf den früher (XV. 19: 224. 11, 12) erwähnten Abschnitt hingedeutet wird. Ferner beachte man Baudh. (XV. 21—22: 225. 12, 13): *tāni vā etāny aśvasya sarvāyuṣāṇy ācakṣate, samāptaya iti haika āhuḥ.* Ich sehe nicht, auf wen anders als auf die Vādhūlas sich dies beziehen könnte.

84. Nach den Upāṃśu- und Adābhyagrahas werden die sechs letzten Annahomas mit TS. VII. 2. 20: *udyate svāhā, uditaye svāhā, . . . sarvasmai svāhā* dargebracht. Dann heißt es: *athāto mīmāṃsaiva; tad āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṃśvantaryāmau, vajra ājyaṃ; sa yad antareṇopāṃśvantaryāmāv ājyāhutiṃ juhuyād, ājyavajreṇāsya prāṇāpānau vicchindyād iti. tad u vā āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṃśvantaryāmāv, annam ājyaṃ, no vā annaṃ prāṇaṃ hinasti, juhuyād evety. atho khalv āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṃśvantaryāmau, prāṇa ājyaṃ, no vai prāṇaḥ prāṇaṃ hinasti, bhūyān evāsmai bhavati; juhuyād eveti. juhoty evai-, 'ṣā sthitiḥ.*

Der Sinn dieser Brāhmaṇastelle ist vollkommen klar.

85. Merkwürdig ist in unserem Sūtra die Vorschrift, daß, nachdem um jeden Opferpfahl das ihm zukommende Seil gewunden ist: *dakṣiṇārdhye pālāśe dīrghāṃ raśanāṃ prabadhnāti, yottarārdhyād yūpād anubhavet; tām atraivopasaṃhṛtya nidadhāti.* Später, wenn alle Opfertiere zu den Pfählen herangetrieben und (teils) angebunden sind, heißt es: *athaitāṃ dīrghāṃ raśanāṃ praveṣṭyottarārdhye yūpe badhnāti; tayāsya sarve paśavo niyuktā bhavanti yāṃś ca grāmyāṇāṃ paśūnāṃ na niyunakti sarve cāraṇyāḥ.*

Durch dieses Seil, das also so lang ist, daß es von dem südlichsten zu dem nördlichsten Pfosten hinreicht, und das jetzt der Länge nach vom Süden nach Norden westlich von den Pfählen ausgespannt

wird, sind dann in mystischer Weise alle Opfertiere angebunden, auch die tatsächlich nicht angebundenen. In keiner Beschreibung des Aśvamedha liegt Derartiges vor; vielleicht kann an Baudh. XV. 26: 230. 6 gedacht werden: *niyojanenānuvartayate yāṁs ca grāmyāṇāṃ paśūnām utsrakṣyan bhavaty araṇyāṁś ca.*

86. Die Opfertiere beim Aśvamedha. *atha ... paśūn upākaroty āgneyaṃ pauṣṇam aśvaṃ tūparaṃ gomṛgam aindrāpauṣṇam iti ṣaḍ; aṣṭāv etasyānuvākasya pariśiṣyante; te caturdaśā-; 'gnaye 'nīkavate rohitāñjir anaḍvān ity ekādaśa; te pañcaviṃśatiḥ; somāya svarājñe 'novāhāv anaḍvāhāv ity aṣṭādaśoraṇau śiśukumārau, ta ekasmānnapañcāśad agniṣṭha ālabhyante; dakṣiṇe pautudārava aindrāgnam upākaroty āgnendram uttare; rohito dhūmrarohita ity aṣṭādaśa, teṣāṃ nava (nava) pūrvān dakṣiṇata aindrāgnāyānūpākaroti, nava navottarān uttarata āgnendrebhya; aindrāgnadaśamā dakṣiṇataḥ saṃpadyanta, āgnendradaśamā uttarato, vaśāś ca tūparāś cottarārdhyān sacante; 'thāraṇyān paśūn upākaroti-: 'ndrāya rājñe sūkara iti, teṣāṃ ṣaṭ pūrvān dakṣiṇenāgniṣṭham ākāśeṣu dhārayanti, pañcottarān uttareṣv; athaitaṃ prājāpatyaṃ sūkaraṃ dṛśyamānam aniruktam upākaroti; tasyopākaraṇenety āhuḥ sarvam idam upākṛtaṃ bhavati yad idaṃ kiñcaneti.*

Dies ist eine der schwierigsten Stellen des Sūtra, und es ist mir nicht gelungen, sie zu begreifen. Es sollen also zum mittleren Pfosten im ganzen 49 Tiere hingeführt werden. Die ersten vierzehn beruhen offenbar nicht auf TS. V. 5. 23, sondern auf TBr. III. 8. 23; die dann folgenden elf sind TS. V. 5. 24 aufgezählt. Dann beginnt aber die Schwierigkeit erst recht, da von dem Abschnitte TS. V. 6. 21 achtzehn hinzukommen, während dieser Abschnitt wahrscheinlich 24 Tiere[1] aufzählt. Die dann folgenden Worte *uraṇau śiśukumārau* scheinen einen weiteren Abschnitt zu bezeichnen, der, wie es scheint, sechs Stück enthält. Auch wenn man hiefür *uraṇau śiśumārau*

[1] Vielleicht kann doch die Angabe des Baudh. (vgl. meine Bemerkung zu Vol. III, S. 227) mit der Saṃhitā in Einklang gebracht werden, wenn man annimmt, daß die Worte TS. V. 6. 21 *digbhyo vaḍabe* vier Stück bezeichnen: eines für jede Diś. Dann enthält dieser Abschnitt 24 Tiere.

liest, kommt man nicht weiter. Dann werden die Tiere aufgezählt, die zu den zwanzig anderen Yūpas heranzutreiben sind, von welchen der *aindrāgna* völlig dunkel ist; der *āgnendra* scheint der TS. V. 6. 17 am Ende genannte Bock zu sein (vgl. Baudh. XV. 23: 227. 5?). Der Ausdruck *aindrāgnadaśamāḥ* gemahnt an Āp. XX. 14. 1. b: *aindrāgnadaśamān eke samāmananti.* Könnten diese *eke* eben die Vādhūlas sein? Der am Ende genannte *prājāpatya sūkara* ist in keiner anderen Quelle, soweit ich sehe, belegt; *dṛśyamāna* ist vielleicht nicht richtig überliefert.

87. Beim Einflechten der Perlen (*kācas*) in die Haare des Rosses wird der Mahiṣī von hundert Rājaputrīs, der Parivṛktī von den Gemahlinnen der Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs und von den Gemahlinnen von Kārimāgadhas zur Seite gestanden (die Erwähnung der Vāvātā fällt in die Lücke der Hs.!). Die erstgenannte flicht die Kācas in die Haare des Teiles des Rosses, *yat prācīnaṃ pūrvavahāt,* die zweite *yat pratīcīnaṃ pūrvavahāt,* die dritte in den Schwanz. Zu *kārimāgadha* ist Nr. 90 zu vergleichen und vielleicht Baudh. (XV. 3 : 206. 15, XXVIII. 18. : 364. 10): *kāruviṣaḥ.* Dem *pūrvavahāt* entspricht *vahāt* bei Āp. XX. 15. 10 und *vahasaḥ* (Abl.) bei Baudh. XV. 25 : 229. 3.

88. Das Beschnuppern des Sprengwasserrestes durch das Roß.

atha yatrainam adhvaryur apo 'vaghrāpayati, tad abhimantrayate 'gniḥ paśur āsīt tenāyajanta (sa etaṃ lokam ajayad yasminn agniḥ, sa te lokas) taṃ jeṣyasy athāvajighra, vāyur, āditya iti. tad dhaitac chrutasenaḥ pārikṣito yatrāśvamedheneje, tasya ha kratvāsthiraḥ kāvyo 'dhvaryur āsa; sa haitasmin kāle 'navaghrāṇenābhimantrayāṃ cakre: 'gniḥ paśur āsīt (usw. wie oben) . . . *vāyur, āditya ity; atha vṛṣamantraḥ śāṃyuva*[1] *āgatya dakṣiṇata upaviveśa; sa haitasmin kāle navalenavaghrāṇenābhimantrayāṃ*[2] *cakre: 'gniḥ paśur āsīt tenāyajanta sa etaṃ lokam ajayad yasminn agniḥ sa te lokas tasmāt tvāntar eṣyāmi yadi nāvajighrasi; vāyur, āditya iti. sa ha nāvajaghrāv; atha ha vṛṣamantra uvāca: kathā nv avajighred, yatrainam adhvaryur mṛtyum eva darśayati na lokam iti. tam u ha rājovāca: vṛṣamantra, yat tvam*

---

[1] *śaṃyuva* die Hs. [2] So die Hs., ich habe hier nichts geändert.

adhvaryuḥ syā, avajighred ity; ava heti hovācā-, 'pi bahubhir apāyamyamānas tān saṃkhidyāvajighred iti. tvaṃ me 'dhvaryur asīti hainam uvācā-, 'panunoda ha kāvyam. tam u ha kāvyo 'nuvyājahārā-: 'ntarimas tvā dakṣiṇābhyo, yo na ā . . . yahaṃ nayānīty eva manyamāno na kiñcana ninayā-; 'tha ha rājā śamitṝn saṃśaśāsa: yatrainam adhvaryur apo 'vaghrāpayāt, tad apāyacchātheti. sa haitasmin kāle 'vaghrāṇenābhimantrayāṃ cakre: 'gniḥ paśur āsī(t tenāyajanta sa etaṃ lokam ajaya)d yasminn agniḥ sa te lokas taṃ jeṣyasi yady avajighrasi, vāyur, āditya iti. sa ha bahubhir apāyamyamānas tān saṃkhidyaivāvajaghrau. tad etad avaghrāṇaṃ cānavaghrāṇaṃ ca. sa yadi kāmayeta: nāvajighred ity anavaghrāṇenābhimantrayeta, na haivāvajighrāty; atha yadi kāmayetā-: 'vajighred ity avaghrāṇenābhimantrayetā-, 'pi bahubhir apāyamyamānas tān saṃkhidyaivāvajighrati.

‚Wenn der Adhvaryu das Roß das Wasser beschnuppern läßt, spricht er über ihm die Formeln aus: „Agni war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Agni ist; dieser ist dein Raum; diesen wirst du ersiegen; so beschnuppere. — Vāyu (war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Vāyu ist; dieser" usw. wie oben). — „Āditya (war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Āditya ist" usw.[1]). — Als Śrutasena, der Sohn des Parikṣit, einst den Aśvamedha verrichtete, war Kratvāsthira, der Sohn des Kavi, sein Adhvaryu. Der sprach zu diesem Zeitpunkt (des Opfers) die Nichtberiechungsformeln über dem Rosse aus: „Agni war das Opfertier" usw. „Vāyu war das Opfertier usw." „Āditya war das Opfertier" usw.[2] Da kam Vṛṣamantra, der Sohn des Śamyu, hinzu und setzte sich südlich (davon) nieder. Zu diesem Zeitpunkte sprach er (nämlich der Adhvaryu des Königs) die Nichtberiechungsformeln[3] aus: „Agni war das Opfertier; das opferten sie; er ersiegte diesen Raum, wo Agni ist; dies ist dein Raum; davon werde ich dich ausschließen, wenn du nicht beriechest." — „Vāyu war das Opfertier" usw. „Āditya war das Opfertier" usw. Da wollte das Roß das Wasser nicht beschnuppern. Nun sagte Vṛṣamantra: „Wie könnte es auch das Wasser

[1] TS. V. 7. 26. [2] Das stimmt gerade nicht zum Inhalt des Spruches!
[3] Sehr unsicher. Liegt vielleicht irgendwo Dittographie vor?

beschnuppern, wo ihm der Adhvaryu den Tod, nicht den Raum zeigt?" Zu ihm sprach der König: „Vṛṣamantra, wenn du mein Adhvaryu wärest, würde es dann das Wasser beschnuppern?" „Gewiß," sagte er, „sogar wenn es von vielen davon fortgehalten würde, so würde es diese hinwegdrängen und das Wasser beschnuppern." Da sagte der König zu ihm: „Sei du mein Adhvaryu", und er verstieß den Sohn des Kavi. Ihn verfluchte der Sohn des Kavi: „Ich schließe dich von den Opfergaben aus, der du mich . . ." Der König aber befahl die Schlächter: „Wenn ihm der Adhvaryu das Wasser zum Beschnuppern vorhält, so sollt ihr es wegnehmen." Da sprach er (nämlich der neue Adhvaryu) über dem Rosse die Beschnupperungsformeln aus: „Agni war das Opfertier; das opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Agni ist; dies ist dein Raum, den wirst du ersiegen, wenn du beriechest. Vāyu war das Opfertier usw. Āditya war das Opfertier" usw. Und obschon er von vielen weggehalten wurde, so drängte er diese alle weg und beschnupperte das Wasser.' Der Schluß ist deutlich.

Zu vergleichen ist besonders Baudh. XV. 27. In der Saṃhitā scheinen nicht drei, sondern neun Formeln enthalten zu sein.

89. Die Āprīverse beim Opfer des Rosses.

samiddho añjan kṛdaraṃ matīnām ity etā hotāprīḥ karoty, etābhir yajati. tad āhur: ūrdhvā asya samidho bhavantīty etābhir āprīṇīyād, etā vā ūnātiriktāḥ prājāpatyā aśvam anuvibhajantīti. tad u vā āhur: na tad avakalpeta, yad aśvasyāprīṣu satīṣv anyābhir āprīṇīyād ity, aśvasyaivāprībhir āprīṇīyād ity; aśvasyaivāprībhir āprīṇāti.

‚Der Hotṛ nimmt als Āprīverse den Abschnitt TS. V. 1. 11, diese verwendet er als Opferverse (Yājyās für die Voropfer). Da sagt man: „Er soll als Āprīverse den Abschnitt TS. IV. 1. 8 nehmen. Diese an Prajāpati gerichteten Verse, die zu wenig und zu viel sind,[1] verteilen das Roß (gleichmäßig über die Spenden?)." Da sagt man aber: „Es würde nicht passend sein, wenn er, da es für das Roß besonders bestimmte Āprīverse (wie V. 1. 11) gibt, andere Verse dazu verwendete; er soll also die für das Roß bestimmten Āprīverse

[1] Vgl. TS. V. 1. 8. 4.

verwenden." Er verwendet also die für das Roß bestimmten Āprīverse.'

Eine ähnliche Betrachtung findet sich ŚBr. XIII. 2. 2. 14.

90. Der Umgang um das Roß.

aśvam alaṃkṛtya yamaṃ dhu(n)vanti: mahiṣī prathamā paryeti śatena rājaputrībhiḥ saha dakṣiṇā(n) nāḍīn pratyasya dakṣiṇān ūrūn nagnān kṛtvā, tān āghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānāṃ tvā priyaṃ[1] *tvā nidhīnāṃ tveti; triḥ parītyetarathā triḥ punaḥ pratiparītyopaviśanti. śatenārājñāṃ jāyābhiḥ saha vāvā[vā]tā savyā(n) nāḍīn pratyasya savyān ūrūn nagnān kṛtvā tān evāghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānāṃ tvā (priyaṃ*[1] *tvā nidhīnāṃ tveti; triḥ parītyetarathā triḥ punaḥ prati)parītyopaviśanti. śatena kṣattasaṃgrahītṝṇāṃ ca kārimāgadhānāṃ ca jāyābhiḥ saha parivṛkty ubhayā(n) nāḍīn pratyasyobhayān ūrūn nagnān kṛtvā tān evāghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānāṃ tvā (priyaṃ*[1] *tvā nidhīnāṃ tveti; triḥ parītyetarathā triḥ punaḥ parītyo)paviśanti.*

,Nachdem sie das Roß geschmückt haben, befächeln sie Yama (bedeutet vielleicht: „schütteln sie den Todesgott, die Todesbefleckung von sich ab"). Die erste Gemahlin geht zuerst herum, zusammen mit den hundert Prinzessinnen, nachdem sie das Haarband an der rechten Seite losgelöst und sich den rechten Schenkel entblößt haben. Während sie sich auf den Schenkel schlagen, gehen sie dreimal nach links herum mit den Formeln: *gaṇānāṃ tvā, priyaṃ tvā, nidhīnāṃ tva.*[2] Nachdem sie dreimal herum gegangen sind, gehen sie dreimal in entgegengesetzter Richtung herum und setzen sich dann nieder.' Ähnlich macht es die Favoritin mit den Gemahlinnen der Nicht-Fürsten und die verstoßene Gemahlin mit den Gemahlinnen der Kārimāgadhas (vgl. Nr. 87).

Zum Ausdruck *yamaṃ dhu(n)vanti* kenne ich keine Parallele; *nāḍi* muß wohl ,Haarband' oder etwas Ähnliches bedeuten; *abhisavyam* für *prasavyam* ist bis jetzt unbelegt. Es befremdet, daß hier nur die Pratīkas der Sprüche gegeben werden.

---

[1] L. wahrscheinlich *priyāṇāṃ*.

[2] Vielleicht sind dies die Pratīkas der Formeln von Kāṭh. aśv. IV. 1: *gaṇānāṃ tvā gaṇapatiṃ havāmahe vaso mama,* vgl. Āp. XX. 18. 1.

91. *etasmin kāla ity āhur evaṃvic chrotriyo yamaṃ dhu(n)vīta yamasya sabhāgeyam*[1] *avajayāni yamasya sabhāvijayam iti; sukṛta-kalānāṃ ha vā amuṣmin loke yamasya sabhāyāṃ vidīvyanti; tad u vā āhur vidyayāvaivaṃvic chrotriyo yamaṃ dhuvīta yamasya sabhā-geyam*[2] *avajayāni yamasya sabhāvijayam iti. sa yadi paryayaṇāya dhriyeta, prācīnāvītaṃ kṛtvāpa ācamyaitāsāṃ evaikābhiḥ saha parī-yād gaṇānāṃ tvā priyaṃ tvā nidhīnāṃ tveti; triḥ parītyetarathā triḥ punaḥ parītyopaviśati.*

‚Zu derselben Zeit (diese Stelle schließt sich der vorigen un-mittelbar an) soll ein solches wissender Gelehrter‘, so sagt man, ‚den Yama befächeln, denkend: „Ich will des Yama . . . gewinnen.“ Wenn er sich zum Herumgehen entschließt, so soll er sein Obergewand sich auf die rechte Schulter hängen, Wasser schlürfen und zu-sammen mit einer der obengenannten Gruppen mit denselben Sprü-chen dreimal herum gehen‘ usw.

Leider ist diese wichtige Stelle zu unsicher, um sie ganz zu übersetzen. Ich füge daher aus der Vyākhyā alles bei, was zu einer Erklärung nützlich sein kann: *āhur brahmavādinaḥ, dhunvīta katham imaṃ mantraṃ brūyāt; sabhāgadheyaḥ samānabhāge tāṃ bhaviteyam vindeyaṃ labheyaṃ vitter vāpi vidheyaṃ vidyāsam ubhayatasamu-bhayatacchāndasī rūpasiddhiḥ parārthe 'smin karmaṇi nimittabhūte śrautasyārthino yaḥ kaścit puruṣārtho 'bhidhīyate paryāyaṇāya* (so!) *parigamanāya dhriyate buddhiś cit kuryāt* usw. Die Stelle ist des-halb so merkwürdig, weil hier Yama nicht als der schreckliche Todesgott, den man fürchtet, sondern mehr in Übereinstimmung mit der in der Ṛksaṃhitā geltenden Vorstellung gedacht wird.

92. *athātaḥ śamyāpāsānām eva. striya ity āhuḥ śamyāpāso brahmaṇā*[3] *tryahaṃ yuṣmābhir na pratyākhyeyo yaḥ kaśca sāvitrīm anūca iti; tan nu ha smaitat pūrveṣāṃ striyaḥ prātiṣṇātrīr upāsate na patīṃś cana kāmyamānāḥ. sā yān etān pūrvān praṇāyyān āca-kṣate rājño rājaputrān arājñaḥ sūtagrāmaṇīn kṣattasaṃgrahītṝn ity*

---

[1] *sābhāgeyam* die Hs., *sabhāgadheyam* die Vyākhyā.

[2] So die Hs. hier. [3] Wahrscheinlich ist *brāhmaṇas* zu lesen.

etebhyo hi tebhyo hite śamyāvāsebhyo jajñire; 'tha yām adhvaryuḥ kāmayeta prāṇāyyo 'syai jāyeteti tāṃ saṃśiṣyāt prāti[k]ṣṇātrīṃ: mā patim[1] *cana cikamathā(ḥ), śamyāpāse 'muṁ hvayāsā iti; sa yaṃ praṇāyya(ṃ) manyate sa yathā rājñām aśvamedhy aśvamedho yajñakratūnām, evaṃ ha vā eṣa samāneṣv adhibhavati hoto jāyate.*

Da auch dieses Stück einstweilen unübersetzbar ist, teile ich nur dessen Vyākhyā mit: *śāmyāvāsā ajitaprajannāśāmyāsādṛśyāc chamyeti prajananam abhipreyate śāmyam adhasyanti* (l. *avāsyanti*) *prakṣipanti yatra kva cāniyamena ye, te śamyāvāsāḥ; teṣām adhikāro 'ta eva vakṣyate. rājñaḥ striyam āhur adhvaryvādayaḥ, atha vā ātmīyāḥ striyo ye ke canety āhur evaṃ brūyuḥ śobhanāpravāsīmantraṃ brāhmaṇaḥ brāhmaṇān nirdhāraṇaḥ etat [s]tryahaṃ yaḥ kaścana yuṣmān prārthayate, yuṣmābhir na pratyākhyeyaḥ yaḥ kaścit*[2] *sāvitrīm anūce anubrūte chandasi liḥ* (l. *liṭ*) *parokṣasāvitrīmātrādhyayano 'pīty abhiprāyaḥ. tad etat tasminn aśvamedhe tryahe ha pūrveṣāṃ prajāsaṃpattim icchatāṃ striyo bhāryā vatiṣṇātu* (sic!) *snātā etadartho hy asya śabdasya pūrvāpare padārthā ghaṭate, asti cāvayavaprasiddhis tābhiḥ prayogād āgamaiś caivam evopāsate [b]ha sma ivāsipatyaḥ kīlānipātaparapuruṣapatīṃś cāpatīn api na kāmayamānāḥ patayaḥ tāvat tasyām avasthāyāṃ kāmayitavyā tān aci* (l. *api*) *na kāmayamānā iva prajāsaṃpady eva vā priyante sma, athavāravatīṃś ca patīn api na kāma* (hier bricht dieses Stück ab).

93. Jedem der ‚Schimpfverse' (TS. VII. 4. 19. i, l, n, p) werden einige Wörter angehängt: *ămare na ta eṣo lām, āmabhage na ta eṣo lām, ăṃśame na ta eṣo lām, aṃśamāyai duhitar na ta eṣālām;* die Schlußworte sind wohl: *na ta eṣo 'lām:* ‚Ist dieser dir nicht genug!' — Das vierte Mal schimpfen die *kārimāgadhāḥ* (Baudh. XV. 30:234. 18: *sarve gaṇāḥ*). Unmittelbar darauf heißt es: *athāsyā* (nämlich der Mahiṣī) *ubhayataḥparicchinnaṃ tṛṇaṃ prayacchati; tenaitad avamṛṣṭe yatraitad aśvasya śiśnaṃ pratinihitaṃ bhavaty; ānayanty etāṃ kumārīm āryaṃ varṇam asiktaretasaṃ vaiśyāṃ vā rājanyabandhuṃ vā; tām etena tṛṇenādhyasyen: mithunasya tvā śucā vidhyāmīti; sā hety*

[1] °*trīmāvatiṃ* die Hs. [2] *yāḥ kāś cit* die Hs.

āhur īśvarā tata eva sabhāṃ praskandor iti (l. *praskanditor iti?*); *sa yāṃ dviṣyāt tām abhi vṛdhaiva* (l. *vṛthaiva?*) *palyayyaitenaiva tṛṇenādhyasyen: mithunasya tvā śucā vidhyāmīti; sā hety āhur īśvarā tata eva sabhāṃ praskandor iti.* — Liegt hier eine Dittographie vor? Die Vyākhyā sagt zu dem ganzen Stück nur: *sabhāṃ praveṣṭuṃ samarthā: puṃścalī syād iti matam.*

94. Das Zerlegen des Rosses.

athāto viśasanasyaivā-; "nayanty etaṁ sūtaśreṣṭhasya putraṃ kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alaṃkṛtya rudanto yathā mariṣyantam evaṃ; yo ha smety āhur etasya purā prathama āchyati, murdhā ha smāsya vipat[iṣy]atīti. tad dhaitat keśī maitreyo yatrāśvamedheneje, tad dhaikayāvnaḥ kāndamasya pitāmahaṃ vā prapitāmahaṃ vodāninyuḥ kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alaṃkṛtya rudanto yathā mariṣyantam evaṃ; tad u ha dīrghatamo māmateya upaśuśrāva; sa hovāca: kim etad rudanti, ka eṣa ghoṣa iti; taṃ hocur: bhagavānasītthaṃ[1] *itthaṃ śutaśreṣṭhasya putram udānayanti kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alaṃkṛtya rudanto yathā mariṣyantam evaṃ; tasya murdhā vipatiṣyati, tad etad rudanti, sa eṣa ghoṣa iti. sa hovāca: kumārehi te*[2] *'haṃ tad vakṣyāmi yathā tvam evāsvaṃ viśasiṣyasi, no te mūrdhā vipatiṣyatīti. tathā bhagava iti;* (*sa*) *etat ṣaḍṛcaṃ sūktaṃ provācottarato 'śvasyopaviśyāsiphalakenāsipathān āpiṃśann āssai kas tvā chyati kas tvā viśāstīti; tam u tvānya upanikramy[a*[3] *kumāra kim idam aśvaṃ kliśnann āssa, itthaṃ vā aśvaṃ viśasiṣyatīty asim ādāyācchāsyasīti, tasya ha mūrdhā vipatiṣyatīti. sa haivaṃ cakāra; tam u hānya upanikramy]ovāca:*[4] *kumāra, kim idam aśvaṃ kliśnann āssa, itthaṃ vā aśvaṃ viśasiṣyasīty asim ādāyācacchau; tasya ha mūrdhā vipapāta; tan nu haitad evam eva kuryāt.*

‚Jetzt der Ritus der Zerlegung. Als Zerleger des Rosses führt man weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte, diesen Sohn eines angesehenen Sūta herbei, einen geschlechtlich noch unreifen Knaben, nachdem man ihn geschmückt hat. „Wer“, so sagt

[1] Vielleicht ist zu lesen: *bhagavo na paśyasītthaṃ.* [2] °*hito* die Hs.

[3] Hier und im Verfolg *uparikra*° die Hs.

[4] Über die Dittographie bin ich nicht ganz sicher.

man, „vorher zuerst das Roß zu schinden pflegte, dessen Haupt pflegte abgetrennt zu werden.“ Als einst Keśin Maitreya das Roßopfer verrichtete, da führte man weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte, den Großvater oder Urgroßvater des Ekayāvan Kāndama, der (damals) ein geschlechtlich noch unreifer Knabe war, als Zerleger des Rosses herbei, nachdem man ihn geschmückt hatte. Das vernahm Dīrghatama Māmateya. Der sagte: „Warum weint man dort? Was bedeutet dieser Lärm?“ Sie antworteten: „Herr, siehst du nicht, was da vorgeht? Man führt weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte (usw. wie oben). Dessen Haupt wird abgetrennt werden. Darum weint man, das bedeutet der Lärm.“ Da sagt er: „Knabe, komm, ich werde dir mitteilen, wie du das Roß zerlegen wirst, ohne daß dein Haupt abgetrennt werden wird.“ „Gut, Herr,“ entgegnete er. Da teilte er ihm das sechsversige Lied mit und sagte: „Nördlich vom Rosse dich hingesetzt habend, sollst du mit der Messerfläche die Messerwege allmählich einschneiden mit dem Liede: „Wer schindet dich, wer zerlegt dich“ (TS. V. 2. 12). Da kam ein anderer heran und sagte: „Knabe, wie bist du da beschäftigt das Roß zu verletzen? In dieser Weise sollst du es zerlegen“, und er nahm das Messer und schnitt es auf. Da wurde sein Haupt abgetrennt. Das soll man also in dieser Weise machen.‘ (Also wohl in der Weise, wie es der Knabe mit dem Abschnitt der TS. gemacht hatte.)

95. Das Netz (omentum) des Rosses.

nāśvasya vapā bhavatīty āhur; yad evātrāśvasya lohitaṃ vā śleṣmā vā medastaraso vā śliṣyate, tad evāśvasya vapābhājanaṃ bhavatīti.

Vgl. Baudh. XV. 30: 236. 1, Āp. XX. 18. 10, 11.

96. Die Anweisung zum Zerlegen des Rosses: *taṃ saṃśāsti: śamitar, ity āha, māśvasya tiryag loma chaitsīr, māsya tiryag asthy abhiśarīr, aṅgaśa enaṃ sacarmakaṃ viśasa; tredhāsya tejanīṃ kurutād: gomṛgakaṇṭhe tṛtīyam aśvaśaphe tṛtīyam ayasmaye kamaṇḍalau tṛtīyam iti.*

Vgl. Baudh. XV. 31: 237. 11; gegenüber (*saṃ*)*śārīḥ* des Baudh. haben sowohl der Text wie die Vyākhyā des Vādhūlasūtra: (*abhi-*) *śarīḥ*, mit *a*.

97. *tasya kroḍasya piśitasyāvacchedam ādadhāti; yāvanto hāsyāśnanti teṣāṃ sarveṣām indriyaṃ vīryaṃ vṛṅkte, te hāsya sarve naidhavanā bhavanti; tāni haitāny apy etarhi kuruṣu kulāni naidhavanāni santy; atha yān adhvaryuḥ parititrāsate, tūparasya ca tebhyo gomṛgasya ca* . . . (Lücke!).

Danach sind alle, die von dem Rosse, und zwar von dem Fleisch der Brustteile, genießen, *naidhavana*, etwa: ‚zu meiden‘ (auch die Vyākhyā weiß keine bestimmte Erklärung zu geben), wie es jetzt noch einige Familien unter den Kurus sind (die also wohl von diesem Fleisch genießen); zu *parititrāsate* vgl. Nr. 79.

98. *athaitam aśvaśapham ajinavāsine vā ghṛṣvacamasāya votprayacchann āhe-: 'maṃ prāñcaṃ hṛtvā hotur vaṣaṭkāram anu sampraty aśvam anu praharatād iti; tam u sa prāñcaṃ hṛtvā hotur vaṣaṭkāram anu sampraty aśvam anu praharati.*

In keinem Texte findet sich Entsprechendes. Ist *ghṛṣv*° verdorben?

99. Beim Avabhṛtha des dritten Tages des Roßopfers.

atha dakṣiṇe hrade nāvaṃ vopasthāpayanti hastinaṃ vā-; 'tha cātvālam upasthāya dakṣiṇaṃ hradam abhy avabhṛthaṃ yanti . . . atha nāvaṃ vādhirohanti hastinaṃ vā; tad eṣa śuklaḥ viklidhaḥ pūrvaḥ pratipadyate; te yatra snātvam āgacchanti, tad eṣa (ya) upamajjitasya śīrṣann āvarto bhavati, tad etāṃ tejanīṃ juhoti jumbakāya svāheti . . .; tasmā (sc. *śuklāya viklidhāya*) *anoyuktaṃ ca śataṃ ca dattvāha: kṣattar, etad etasmā upakurv, athainaṃ nirvaha, mā me vijite vātsīr iti.*

‚Dann stellt man in der Nähe des südlichen Teiches entweder ein Boot oder einen Elefant bereit. Nachdem sie dem Cātvāla das Upasthāna dargebracht haben, begeben sie sich zu dem südlichen Teich hin zum Avabhṛtha. . . . Dann besteigen sie das Boot oder den Elefant, der aussätzige Viklidha geht voran; wenn sie so weit ins Wasser hingegangen sind (auf dem Boot oder dem Elefant), daß man untertauchen kann, gießt der Adhvaryu auf die Stelle, wo sich über dem Haupte des untergetauchten Aussätzigen ein Wirbel im Wasser zeigt, das Blut des Rosses aus mit den Formeln: *jumbakāya*

svāhā usw. (TBr. III. 9. 15. 3) . . . Nachdem er ihm einen mit Ochsen bespannten Karren und hundert Kühe gegeben hat, spricht er: „Kṣattṛ, bringe ihm dieses herbei; führe ihn aber fort (und sage zu ihm): „Du sollst nicht in dem von mir ersiegten Gebiete wohnen.""

Zu vergleichen ist Baudh. XV. 37 und Āp. XX. 22. 6—7.

100. Die zum Pravargya benötigten Gegenstände.

pravargyeṇa pracariṣyan saṃbhārān saṃbharate; dvau mahāvīrau, dve avāṣṭhyau, dve rauhiṇakapāle, dve parigharmyau: rajataṃ ca suvarṇaṃ ca, dvau āghārāv, ājyasthālī ca pratipāvaryaś ca sikatā ity ete dvādaśa pārthivā; mauñjau vedau, muñjapralavā, mauñjy abhidhānī, mauñje saṃdānaniyojane ity ete ṣaḍ auṣadhāḥ; pañca dhṛṣṭidhavitrāṇi, trayaḥ śaphopayāmā, dve parigharmyaśaṅkū, dve rauhiṇahavane sruk ca vaikaṅkatī pracaraṇī sruvaś ca vaikaṅkataḥ pracaraṇas, trayodaśa vaikaṅkatāḥ paridhayo, dvādaśa paryavacayanāni, samitsaptamāḥ śakalās, trayaḥ kārṣmaryamayāḥ paridhaya, audumbarī methī, chāgāyai śaṅkur ity etā u vānaspatyāḥ.

Das Wort *avāṣṭhyau* (auch *avāṣṭyau* geschrieben) ist unbekannt. Bei Baudh. entsprechen die zwei *pinvanas*, bei Āp. die beiden *dogdhra*. Weil diese nach dem zuletzt genannten Autor *hastyoṣṭhyau* sein sollen, vermute ich, daß in *avāṣṭhyau* dasselbe Wort vorliegt, welches in Kāṭh. ār. (Die Tübinger Kaṭha-Hss., Sitz.-Ber. der k. Akad. der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Kl. CXXXVII, pag. 112) *oṣṭhyau* vorliegt: lippenähnliche Milchgefäße. Das grammatische Verhältnis der beiden Worte ist mir unklar, die Lesart des Vādhūlasūtra steht aber über Bedenken, da das Wort sehr oft vorkommt. — Die beiden Parigharmyas müssen die metallenen Platten sein: *rukmau*. Im Pravargya der Vādhūlas findet man: *yady ujjvalaty atha suvarṇaṃ parigharmyam ādāya . . . rajataṃ parigharmyam upagūhati*, womit Baudh. IX. 6: 274. 8 und Āp. XV. 8. 11 zu vergleichen sind. — Welche Gegenstände die zwei Āghāras sind, habe ich nicht feststellen können. — Das Attribut des Sandes, das sowohl *prativāparī* wie *pratipāvarī* (oder *prativāvarī*) lautet, ist wahrscheinlich *pratipāvarī*, Fem. zu *-pāvan*, bedeutet also vielleicht: ‚zur Reinigung geeignet', da dieser Sand zur Herstellung des *ucchiṣṭakhara* dient,

vgl. *pratipāvarīṣūpayamanīm . . . nirṇijya* mit Baudh. IX. 11: 282. 3, Āp. XV. 11. 16. — *saṃdānaniyojane* ist *saṃdānam* (= *raśanā*) und *niyojanam*, zum Fesseln der Kuh und des Kalbes. — *dhṛṣṭidhavitrāṇi* sind die beiden *dhṛṣṭis* und die drei Fächer. — Der Zweck der *paryavacayanas* erhellt aus der Stelle: *tūṣṇīm antaraiḥ paryavacayanaiḥ pratiprasthātā* (sc. *paridadhāti*) *pramā asi pratimā asi* usw., vgl. Baudh. IX. 7: 275. 10, Āp. XV. 8. 2. Es scheint demnach, daß der Adhvaryu die Paridhis um das Feuer legt und darauf der Pratiprasthātṛ an der Innenseite nochmals die anderen, hier *paryavacayana* genannten, hinlegt.

101. *na dīkṣitaṃ ca kṛṣṇājinaṃ cāntareṇa saṃcareraṁs; tasyaitasya kṛṣṇājinasya, yaḥ sarvarūpaḥ śaṅkuṣṭhaḥ syād yasmiṁs trayāṇi lomāni vidyeran: śuklāni ca kṛṣṇāni ca babhrūṇi ca, tan mekhalāyāṃ badhnīta, tathā hāsya saṃbandha(ḥ) syāj jugupsen no evāntareṇa saṃcaraṇān na sakṛṣṇājinaś caṅkramyeto-, 'nmucya kṛṣṇājinam anugupte sandhe* (l. *sandhau?*) *vā kasmiṁścid vā nidhāya caṅkramyetā-, 'thā(pa) upaspṛśya kṛṣṇājinaṃ pratimuncīta.*

Diese Stelle ist besonders wichtig wegen des nur aus Pāṇini (VIII. 3. 97) bekannten *śaṅkuṣṭha;* die Bedeutung des Wortes bleibt aber dunkel. Es kommt noch einmal vor: *te 'ta eva yathāprasṛptaṃ visṛpya cātvāle kṛṣṇaviṣāṇāṃ prāsya yatrāpas tad yanty; atha kṛṣṇājinaśaṅkuṣṭhair apaḥ prayuvantīndriyāj jyaiṣṭhyāc chraiṣṭhyān mā yoṣam iti kṛṣṇājinaśaṅkuṣṭhair apaḥ prayu[va]tyānimagnāḥ snātvodāyanti.*

102. *tris trir dundubhim āghnanti: prātaranuvāka upākṛte yatraitat savanīyasya haviṣkṛtam udvādayanti, māhendrasya stotre, dhānāsomayājyāyā anuvaṣaṭkṛta; ete trayaḥ kālā yeṣu niyuktam āhananaṃ; kāmam anyeṣu ṣaṭsv āghātayed: eteṣu caiva triṣu, pūrvayoś ca savanasaṁsthayor, vasatīvarīṣu ca parihṛtāsu.*

‚Dreimal schlägt man jedesmal auf die Pauke: (1.) wenn, nachdem die Frühlitanei angefangen ist, der Adhvaryu bei der Zubereitung des Savanaopferkuchens den Haviṣkṛtruf laut hören läßt (vgl. C. H. § 121), (2.) beim Stotra für Mahendra (vgl. C. H. § 199), und (3.) nach dem zweiten Vaṣaṭ der Opferverse für die Dhānāsomas (vgl.

C. H. § 247. b. s. f.). Dies sind die drei Zeitpunkte, an denen das Schlagen geboten ist. Wenn man es wünscht, darf man sie zu sechs Zeitpunkten schlagen: an den drei schon erwähnten, beim Abschluß der zwei ersten Savanas (d. h. des Morgen- und des Mittagsdienstes) und nachdem das übernächtige Wasser herum getragen ist.‘

Es handelt sich wahrscheinlich um Ahīnas und Sattras. Ähnliches ist aus keiner anderen Quelle bekannt.

103. *na suhitaḥ syān, na praṣṭhīlāṃ śayīta; sa yad andho 'hamanasuhitābhyāṃ na praṣṭhīlāṃ śayīta.*

Die Stelle ist leider verdorben; was ist *praṣṭhīla*? Es handelt sich hier und im Verfolg um den Dīkṣita.

104. *na chardayeta; tam u cec chardikā vindyād, yathāśākaṃ*[1] *didhārayiṣetā-; 'tha yadi śaknuyād dhārayituṃ, cātvālaṃ vā jaghanena gārhapatyaṃ vā paridhiṃ kṛtvā chardayeta. tad guhā kuryād; athāpa ācamyaitam eva japaṃ japet.*

105. *sa u ced aṇimānaṃ nīyān manuṣyo vai yatraitad adhvaryur vasatīvarīṣv avanayati cātvālasyānte tāsāṃ viṣāviṣāram*[2] *upasaṃgṛhya pāṇinā vā camasena vāhṛtyānuṣijyād* (so!) *āpaḥ prajāpatir yajñāya prāṇasya doṣaṃ na majjasīti; sa yadi ha vītāsur iva syād dīkṣitavratī na gā prāṇasyety āhur ā saṁsthāyā iti.*

Wie ist *viṣāviṣāram* zu deuten (das auch *piṣāpiṣāram* gelesen werden könnte)? Zum Mantra vgl. Āp. XIV. 21. 2, Kāty. XXV. 13. 25.

106. *na dīkṣitaḥ striyam īkṣeta; tām u ced īkṣeta, naināṃ nidhyātam īkṣeta; yadi nidhyātam īkṣeta, naināṃ parāhaṇyād; yadi parāhaṇyād, yad ūrdhvaṃ nābhes tat parāhaṇyān, nāvāñcam, amedhyaṃ tan; na parimarśanen[n]āvakīrṇaṃ manyeta; na saṃsargam iyāt; sa u cet saṃsargam iyāt, prāyaścittaṃ kurvītā-; "khyātam*[3] *eva prāyaścittaṃ; tam u te yathākṛtyaṃ manyeraṁs, tathā kuryuḥ: pra (vā) vrājeyuḥ punar vā dīkṣayeyuḥ.*

Hat man (statt *nidhyātam*) *nidhyānam* zu lesen, und könnte die Bedeutung: ‚absichtlich‘ sein? *parāhanti* hier: ‚betasten.‘

[1] °*śākannidhāra*° die Hs. [2] *viṣāpiṣāram* die Hs. [3] °*khyānam* die Hs.

Lexikographisches.

akṣodhukaṃbhāvuka, s. Nr. 9.

ac-upa, ud: etāsām evāñjalimātrīr (sc. *apaḥ*) *apodacya prokṣaṇāya nidadhāti; yad annam atiśiṣyate tasmāc catvāry annaśūrpāṇy apodacyāthetarat sarvam adhvaryor āvasathaṃ haranti.*

añjalay-sam, Nr. 8.

adhyṛṣabha: sārasvatīṃ meṣīṃ, mārutīṃ pṛśniṃ paṣṭhauhīm, adhyṛṣabhe ete agarbhiṇyau syātām (aus dem Vājapeya). Vyākhyā: *atikrāntarṣabhe, ṛṣabhaśabdāt tuṅgasamavāyān meṣarṣabhayoḥ vattaḥ* (sic!), *adhyṛṣabhā paṣṭhauhī adhimeṣām adhimeṣī* (sic!); ‚höher (größer) als ein Stier' (?).

anantaṃbhāvuka, Nr. 9.

anūcīnasaṃnaddha, Nr. 75.

antikataḥ: antikata āvahanti, Vyākhyā: *samīpataḥ.*

abhicchāyā: nābhicchāyāṃ kuryāt (Cayana); der Hund beim Aśvamedha wird *aśvasyābhicchāyāyāṃ* gehalten.

abhisavyam, Nr. 90.

abhīṣaṅga, Nr. 5.

alābudarva, Nr. 76, 83.

avāṣṭhī, Nr. 100.

aśvāgamanīya, Nr. 77.

aṣṭama, Nr. 76, 83.

asiphalaka, Nr. 94.

ātirātrika: grahā ātirātrikāḥ.

ānayarajju, Nr. 69.

āmātya als Bezeichnung des *āvasathya*-Feuers (neben dem Sabhyafeuer) findet sich nur in unserem Sūtra (am Ende des Agniṣṭoma).

āśvattha, Nr. 69.

i-vi, ud, Nr. 79.

idh-upa, sam, Nr. 9.

upasamedha, Nr. 9.

upābādha, Nr. 69.

upaśaya, upaśayī (sc. *ṛk*): *yājyāyāḥ samīpe śeta ity upaśayī: vaṣaṭkārānantaram ucyeta* (im Agnicayana; TS. V. 7. 8. b).

ṛṣ-ati (kaus.): *tāṃ* (sc. *patnīm*) *anvāsthāyaiva yajamāno rantir asi ramatir asīti* (TS. I. 6. 3 f) *tiraś cakraṃ dhanurārtnyātyarṣayati* (aus dem Rājasūya).

ekāgni, Nr. 63.

ekoti, Nr. 18.

edhācita, Nr. 76, 81.

aupaśaya, Nr. 76.

kakatha, s. *sakakatha*.

kadvat, Nr. 69.

kavandhe: kavandha āsādayati, vgl. Baudh. X. 17 : 16. 7 und Acta Orientalia II, S. 159.

kasvadhiti kommt zweimal vor (im Vājapeya und im Aśvamedha): *ekādaśa prayājān yajati caturthāṣṭamayoḥ sarvaṃ samānayata, upabhṛto 'dhi srucy ekādaśaṃ pariśiṣya daśeṣṭvātyākrāmati kasvadhiti. hastān iti. yathāsvaru yathāsvadhiti paśūn samañjanti.*

kārin, Nr. 69.

kārimāgadha, Nr. 87, 90.

kālā, Bezeichnung einer Pflanze: *kālāyai vā kāṇḍe upakalpayate visraṃsikāyai vā*, vgl. Āp. XVIII. 8. 17.

kuṣṭika, Nr. 80.

kūpāvaraṇa, Nr. 65.

kṣāmapāka, Nr. 64.

kṣi-pra: aśmani kumbhaṃ prakṣiṇoti (Cayana), *sruvaṃ prakṣiṇoti* (Rājasūya), Vyākhyā: *prakṣipati*, vgl. Āp. XVII. 12. 6.

khārīhoma, Nr. 78, 83.

gardūla, Nr. 69.

gṛṣṭibandhana, Nr. 65.

gai-sam (*saṃgīta*), Nr. 69.

cakṣ-sam, ein stehender Ausdruck ist: *athaitat karma saṃcaṣṭe.*

chardikā, Nr. 104.

jaratpūrvā, Nr. 69.

jāgarā, Nr. 70.

tiraścīnasaṃnaddha, Nr. 75.

tisṛdhanvin, Nr. 79.

-tūla, wo Baudh. X. 22: 20. 12 *parācīnapāśa* verwendet, hat Vādhūla: *parācīnatūla*.

dakṣiṇāyogya: dakṣiṇāyogyasya (sc. *aśvasya*) *karṇam ājapati* (Vājapeya), Vyākhyā: *āyujyata iti* . . . *dakṣiṇata āyogyo dakṣiṇāyogyaḥ*.

dadhisamrāj, Nr. 61.

darodara: tad odanasya darodaraṃ bhavati (Rajasūya), ‚Einsatz', bis jetzt nur aus gramm. Texten bekannt.

diviloka, Nr. 13.

dṛbh-anu (?), Nr. 41.

dhārmya, Nr. 75 und in: *adhvaryos tv evaiṣa dhārmyaḥ* (Aśvamedha).

dhāvanā: dhāvanābhir dhāvanti (Cayana und Pravargya), Vyākhyā: *śobhanaiḥ ślakṣṇīkaraṇasādha*(*nārtha*)*veṇukāṇḍādibhiḥ dhāvayanti śodhayanti, ślakṣṇīkurvanti*. Zur Sache vgl. Āp. XV. 3. 15, 16.

dhṛti, Nr. 71.

dhmā-sam, pra: khārīṣu śikyaṃ saṃpradhamanti (die Hs.: *saṃprakhananti*), Vyākhyā: *śikyaṃ saṃpradhmanti, śikyadigdhāṃ sam eva dhūnvanti*. Aus dem Cayana.

nāḍi, Nr. 90.

nijñu: nijñur iva bhūtvottaralomabhiḥ sarve sahopavājayanti (aus dem Pravargya; man erwartet freilich den Plural), vgl. Baudh. IX. 8: 275. 18: *jānv ācya*.

niśloṇa im Aśvamedha wird in der Vyākhyā als *agada* erklärt.

niṣṭurīya: °*devothāmodaiveti nyāsena* (vgl. Acta Orientalia II, S. 163) *nividaṃ pratyāgīryaikasyā ṛca upariṣṭān niṣṭurīyaṃ pratyāgṛṇāti*; Vyākhyā: *nidarśitacaturtham*. Die genaue Deutung ist schwierig.

naidhavana, Nr. 92.

naumaṇḍa, Nr. 65.

padāchāyanīyā sc. *āhuti* = *padāhuti* (C. H. § 31. b); abgeleitet von *padam acchaiti*.

parākam, Nr. 19.

parigharmya, Nr. 100.

pariṇadvanti: traidhātavīyaivāta iṣṭis; tasyai saṃbhārā hiraṇyaṃ dhenus tārpyaṃ puṇḍarīke vrīhiyavau dvādaśa kapālāni pariṇadvanti yajñāyudhāni saṃsādya usw. wird in der Vyākhyā, die *pariṇaddhanti* liest, als 3. Pers. Plural aufgefaßt: *parita ucchrayanti*. Weil aber etwas später im Texte folgt: *dvādaśoktāni* (l. °*ordhvāni*) *kapālāny upadadhāti pariṇadvanti*, scheint das Wort eher Neutr. Plural zu sein: ‚*pariṇah* (= *parīṇah*) enthaltend'; vgl. *aparīṇatka*, Acta Orientalia II, S. 150.

paridṛśnīya, Nr. 65.

parirathya, Nr. 76.

pariśāṭhalya (im Pravargya): *śaṃ ca vakṣi pari ca vakṣīti pariśāṭhalyasya yajur japati; sarvaṃ pariśāṭhalyaṃ prokṣati; sarvaṃ (pari)śāṭhalyam ādadhāti;* daneben findet man aber *pariśālyam ādadhāti* und *sarvaṃ pariśālyam upasādayanti*, so daß die richtige Lesart nicht ganz feststeht.

parīkarta (im Agniṣṭoma): *kṛṣṇājinaparīkartau*, Vyākhyā: *kṛṣṇājinakhaṇḍe*. Also: ein rund abgeschnittenes Stück.

parīpsu, Nr. 31, vgl. Acta Orientalia II, S. 158.

paruttṛṇa: paruttṛṇāni (als Brennstoff beim Pravargya und Cayana), Vyākhyā: *mahātṛṇāni śuṣkāṇy eva śrapaṇārthatvāt*. Wohl eigentlich ‚Gras (Heu) vom vergangenen Jahre'.

parokṣātsaṃpraiṣa und *pratyakṣātsaṃpraiṣa* (im Agniṣṭoma), vgl. Acta Orientalia II, S. 163.

paryavacayana, Nr. 100.

pākasa: den Spielboden, *adhidevanam*, besprengt der Adhvaryu *lavaṇodakena* und *pākasena paryūhati*. Die Vyākhyā fehlt hier leider.

pārayiṣṭha, Nr. 43.

pic-ni: prasidhyati karmāṅgulināṃ nipecanād, aṅgulaya evāto nipiknāḥ, vgl. Acta Orientalia II, S. 163.

piś-ā: āpiṃśan, Nr. 89; *-ut: nāśvasyeḍāyā avadyati, kroḍam eva piśitam anasthikam utpiśya* (Vyākhyā: *utkṛtya*) *kāṣṭhenopatṛdya prativeśaṃ* (‚in der Nähe') *nidadhāti*.

pūrvavaha, Nr. 87.

pūrvavahī, die Stute, welcher das Roß zuwiehern soll: *uttareṇāstāvaṃ pūrvavahīṃ pariśrayanti, tasyai parās tisraḥ*, und später: *pūrvavahīr anyāṃ diśaṃ nayanti.* Fem. zu *pūrvavah.*

pratigādha: pratigādhe snānti (beim Avabhṛtha des Aśvamedha); Vyākhyā: *pratigādhe pratiṣedhati pradeśe nāgādhe.*

pratipāvarī, Nr. 100.

prativalka: athāsyādāv ānumataprativalkair daśabhir havirbhir iṣṭaṃ bhavati (Rājasūya). Die Lesart steht fest, die Bedeutung sehe ich nicht; die Vyākhyā schweigt hierüber.

pratiṣṇātrī, Nr. 92.

pratyakṣātsampraiṣa, s. *parokṣāt°*.

pratyavarohaṇīya, Nr. 62.

pravartikā, Nr. 59.

praṣṭhīla, Nr. 103.

prāvṛṣīṇa, Nr. 69.

badva, Nr. 24.

bharibhradam, Nr. 48.

mantray-sam, upa, Nr. 15.

mānasīna, Nr. 42.

mānaskṛt, Nr. 76.

mānina, Nr. 76.

mīv-sam, ava: vācaṃyama evartvijaḥ samavamīvati, so meine Vermutung, die Hs. *samarvimati*, die Vyākhyā: *samavasīdati: samupaveśanam anuśāsti śirassyandanādinā.*

mṛtyuvat, Nr. 4.

mauṃsta, die drei Arten von Salbe der drei Gemahlinnen (vgl. Baudh. XV. 25 : 229, 1 und Āp. XX. 15. 12) sind: *kāsambava, gaulgulava* und *mauṁsta*, var. lect.: *maunāṁsta* (bei Baudh. *mausta*).

mnā-pra: pramṇāya mṛdam (im Cayana), Vyākhyā: *pramṛdya*, vgl. Acta Orientalia II, S. 165.

mric-pra, Nr. 59.

yat-upa, Nr. 69.

yathādhikāmam zweimal im Vājapeya, *yathādhikāmaṃ prājapatyān raśanāsu yunakti*, und *y. prājāpatyān nipāyya;* etwa fehlerhaft für *yathādhikrāmam?*

yam-apa, ā, Nr. 88.

yuj-upa, pra, Nr. 78.

racāya, Nr. 81.

rauhiṣāṇa, Nr. 64.

vaśāvidhānī, Nr. 61.

vārṣasena, Nr. 65.

vinaṣṭi, Nr. 44, 46.

viṣāviṣāram, Nr. 105.

vṛnda: vṛndāni (im Cayana und Pravargya); Vyākhyā: *śuṣkatṛṇapiṇḍaḥ*.

vratānucara: annapate 'nnasya no dehīti (TS. IV. 2. 3. a, b) *vratānucaryau samidhāv ādadhāti* (im Cayana).

śaṃs-abhi, ā, Nr. 69.

śakunisādana: atraivāśvasya tiṣṭhataḥ śakunisādanam abhimṛśati dyaus te pṛṣṭham iti (TS. V. 7. 25. a), Āp. hat dafür *pṛṣṭham*. Das Wort noch einmal in der Vāj. S. (25. 3).

śaṅkuṣṭha, Nr. 101.

śamyāpāsa, Nr. 92.

śāmūla, Nr. 44.

sakakatha, Nr. 13, 42.

sagh-pra, Nr. 17.

samāpti, Nr. 83.

sarajas: sampravidhyanty ṛtvijaś cānṛtvijaś cai-; 'tasmin sarajasa etīty āhur yady etīty āyur yajñenākḷpad iti (Var. zu TS. I. 7. 9. d). Diese Stelle aus dem Vājapeya ist nicht recht deutlich. Vielleicht ist *ety* statt *etīty* zu lesen. Die Stelle ist wichtig wegen des *sarajase*, vgl. Pañc. br. XVIII. 7. 11 (Āp. XVIII. 5. 13). Die Vyākhyā faßt es als *sa rajasaḥ* auf: *sa yajamāno rajaso lokād asmād iti; yadi ced iti*. Vielleicht hat die Vyākhyā zum Teil recht und ist *sa rajasa* (d. h. *rajase*) zu trennen.

siktrima, Nr. 76.

suparṇa, der aus Ziegeln aufzubauende Hochaltar heißt so: *mahāvediṃ mitvottaravedyai kāle suparṇaṃ mimīte*, Vyākhyā: *suparṇanāmānaṃ suparṇapratimaṃ vāgniṃ mimīte*.

sṛp-ni, ā, Nr. 40.

saumya, so heißt der Sand: *saumyāḥ sikatāḥ.*

skabh-ava („niederdrücken", vgl. Acta Orientalia II, S. 167). *mṛdam aṅguṣṭhābhyām avaskabhnāti,* Vyākhyā: *vicchinatti.* Baudh. hat dafür *upanigṛhṇāti,* Āp. *nigṛhṇāti.*

spaś, caus.: *imāṃ diśaṃ dakṣiṇāṃ pratīcīṃ svakṛtaṃ veraṇaṃ spāśayante* (im Cayana und im Rājusūya), wahrscheinlich gleichwertig mit *paśyanti.*

hvar-ā, caus., vgl. Acta Orient. II, S. 167: *apadyamānā pṛthivīm ity enām* (sc. *ukhām*) *āhvārayati,* das Śat. br. VI. 5. 4. 12 hat dafür *paryāvartayati.*

Morphologisches.

Nomina. Lokative auf *n: bhasman, heman, carman, vartman.* Zum merkwürdigen *śūlā* vgl. Nr. 61. Stämme auf *n* in Zusammensetzung heteroklitisch: *ṛṣabhacarme* (Lok.), *śārdūlacarme* (id.). Zum Femininum *tirīcī* vgl. Nr. 6.

Verba. Man beachte den Konjunktiv *āssai* statt *āsasai,* Nr. 94, den Konjunktiv *samaśnavatai* (soll nach Whitney, Sanskrit Gramm. § 700 auch TS. vorkommen); den Optativ *siñcyāt* (Nr. 39) vgl. Acta Orient. II, S. 152; das Impf. *udamrāṭ,* Nr. 19; den Aorist *abhiśarīḥ,* Nr. 96. Die Desiderativa *jñīpsati,* Nr. 69, *titrāsate,* Nr. 79, 92; *jijaniṣanti* (Obj. *agnim*), *didhārayiṣeta,* Nr. 104. Die Intensiva *dediśyate: apareṇāgniṃ tiṣṭhan diśo 'nuvidediśyate* (aus dem Cayana); *nenīyate: udgātāram adhvaryur nenīyate sāmabhir upasthāpayan* (aus dem Cayana), Vyākhyā: *punaḥ punar nayati.* Die Infinitive *śrapayitavā āha, nidhātavā āha; prahartoḥ, upākartoḥ, dīptoḥ* (Nr. 31); das Absolutiv *viyāvam: mahiṣī śatena rājaputrībhiḥ saha suvarṇābhiḥ śucībhir lomāni viyāvaṃ śleṣmaṇā vyavalimpanti,* Vyākhyā: *viyāvam: viyutya viyutya, vivicya vivicya.* Partikeln: Daß die Partikeln *u* usw. häufig vorkommen, braucht nicht näher demonstriert zu werden. Ich weise noch auf *uvevaitad* hin, Nr. 12; *ākhare* (vgl. Acta Orientalia II, S. 158) *dahantīty uvevaitat* (nämlich den verstorbenen Dīkṣita).

Syntaktisches.

Passim findet man den Instrumental: *prātar ādityena vācaṃ visṛjya*. Zum Gebrauch des Aorists: *patnīḥ saṃyājya prāṅ etya ṣaḍ ṛgmiyāṇy ahauṣīt trīṇi yajūṃṣi juhoti* (aus dem Aśvamedha): ‚hat er mit den sechs . . . geopfert, opfert er mit den Formeln'; derselbe Satz auch im Cayana. Ferner erinnere ich an die Konditionale in Nr. 22. Das nur in den Brāhmaṇas geläufige *tvat . . . tvat* findet sich einige Male, s. Nr. 75 (am Ende) und in dem folgenden Satz: *yad aupabhṛtaṃ sauviṣṭakṛtam atiricyate tat pātrīṣu tvac camaseṣu tvat kurvanti* (aus dem Aśvamedha). Deiktisch gebraucht sind *itthāc cetthāc ca*, Nr. 73, und *iti ceti ca*, Nr. 69.

Vermischtes.

Tmesis, auch im eigentlichen Sūtra, ist häufig. Im Rājasūya z. B.: *tad etad apa ud ekāḥ kliśnāty, aikā* (d. h. *ā ekāḥ*) *nayaty, upaikā nidhatte*, wo *utkliśnāti* mit *udgamayati* gleichbedeutend ist. Im Aśvamedha: *upetarāḥ prārjanti* (‚hinzulassen') usw. Dem Ausdruck: ‚(dies oder das) *prasidhyati*' läuft ein anderer parallel: *ṛjur abhiṣavaḥ, ṛju paśubhiḥ pracarya* usw. Hier ist *ṛju* = *prasiddham*. Wenn verschiedene Möglichkeiten erwähnt werden, heißt es (vgl. Acta Orientalia II, S. 155): *iti tad ekam* (oben, Nr. 63). Wenn der Sūtrakāra, nachdem er verschiedene Ansichten mitgeteilt hat, sich für eine unter diesen entschließt, heißt es: *etat sthitam* (Vyākhyā: *mukhyakalpa ity abhiprāyaḥ*), z. B. Nr. 58, oder *eṣā sthitiḥ* (Nr. 84, Schluß), und in dem Anvākhyāna: *eṣā nv eva paśoḥ sthitiḥ* (Nr. 43, Schluß).

Aus dem Vorhergehenden geht die große Wichtigkeit dieses früher als verloren betrachteten Textes hervor. Einst wird es vielleicht möglich sein, wenn mehrere Handschriften aufgefunden werden, das Ganze herauszugeben. Inzwischen beweist mir eine willkommene Nachricht aus Madras, daß es den Paṇḍits gelungen ist, wieder ein Stück des Vādhūlasūtra zu entdecken. Mit Spannung sehen wir auch diesem entgegen.

Daśabhūmika-Sūtram.

Seventh Stage.

By

J. Rahder, The Hague.

I. Introduction.

This sūtra, one of the 9 dharmas of Nepal, is called alternatively daśabhūmika and daśabhūmīśvara, as appears from the sūtra itself, beginning: yasmin pāramitā daśottamaguṇās tais tair nayaiḥ sūcitāḥ sarvajñena jagaddhitāya daśa ca prakhyāpitā bhūmayaḥ | ucchedadhruvavarjitā ca vimalā proktā gatir madhyamā tat sūtraṃ *daśabhūmikaṃ* nigaditaṃ śṛṇvantu bodhyarthinaḥ || and ending: iti śrībodhisatvacaryāprasthāna*daśabhūmīśvara*nāmamahāyānasūtraratnarājaḥ samāptaḥ ||. Daśabhūmīśvara means: having mastered the ten stages in the career of a bodhisattva, and is an epitheton of Mañjuśrī in the Āryamañjuśrīnāmāṣṭaśataka (BB vol. 15; 3rd hymn = N 1073) (68) daśabhūmīśvaraḥ prabhuḥ (sa bcuḥi mṅaḥ bdag gtso bo; gtso bo = īśvaraḥ) (18) sarvabhūmipatir vibhuḥ.

I have collated the following MSS.: Paris, Bibl. Nat. sanscrit n. 52 in devanāgarī, 19th cent.; n. 51 in Nepalese newari character, 19th cent.; Cambridge, Univ. Libr. Add. 867. 2, newari, N. S. 872 (A. D. 1752); Add. 1618, newari, 19th cent.; Royal As. Soc., Hodgson Coll. n. 3, newari; Calcutta, As. Soc. of Bengal, B 45, newari; Katmandu, Royal Library, paper MS., 215 leaves, 5 lines, 38 cM. × 10 cM., newari, N. S. 967 (A. D. 1847). I have corrected the sandhi and left out erroneous variants to avoid cumbersome footnotes. The prose-part in all these MSS. is on each stage preceded and followed by gāthās, as in most vaipulyasūtras. The Tibetan translation contains the gāthās just like 5 of the 6 Chinese versions; the verse-part

is missing in Vasubandhu's Daśabhūmikasūtraśāstra.[1] The language of the gāthās appears to be older than that of the prose and shows many prakrit forms.

As to the date of composition of the sūtra it is important to notice the passages referring to the bodhisattvabhūmis in the Mahāvastu (ed. Senart p. 63—193) and Lalitavistara (transl. Foucaux, part 1, p. 4; part 2, p. 4—5 on Vasiṣṭha's 7 yogabhūmis). The second point de repère is the fact that NĀGĀRJUNA made a commentary, Daśabhūmivibhāṣaśāstra (N 1180) (translated into Chin. by Kumārajīva about A. D. 405) on the first two bhūmis (misunderstood by L. Wieger, Hist. des Croyances religieuses, p. 460—461). Dharmarakṣa was the first to translate our sūtra into Chin. (N 110) A. D. 297; next comes Kumārajīva-Buddhayaśas A. D. 384—417 (N 105); Buddhabhadra and others translate the Daśabhūmika as ch. 22 of the Avataṃsakasūtra A. D. 418—420 (N 87); VASUBANDHU's commentary, including the sūtra, translated by Bodhiruci A. D. 508—511 (N 1194);[2] the series is closed by two T'ang translations: Śikṣānanda renders our sūtra as ch. 26

[1] In N 110 the initial gāthāḥ are in prose, and form the concluding part of the preceding bhūmi. Prof. de la Vallée Poussin kindly lent me about 20 photographs of sometimes badly damaged fragments of a Nepalese palm-leaf MS. of the Daśabhūmika (6th cent. acc. to Bendall, Śikṣāsamuccaya, Introd., p. 27, Text p. 291, n. 7). The fact that this MS. does not contain the gāthās does not prove that the gāthās did not belong to the original sanskrit text, because the final gāthās are to be found in Dharmarakṣa's translation (A. D. 297) in Chin. verse, and the initial gāthās in *Chinese* prose, which might very well represent a Chin. rendering of sanskrit verse. But this problem remains to be solved, like the analogous one of the Lotus (Kern, SBE. vol. 21, p. 16—20. Introd.).

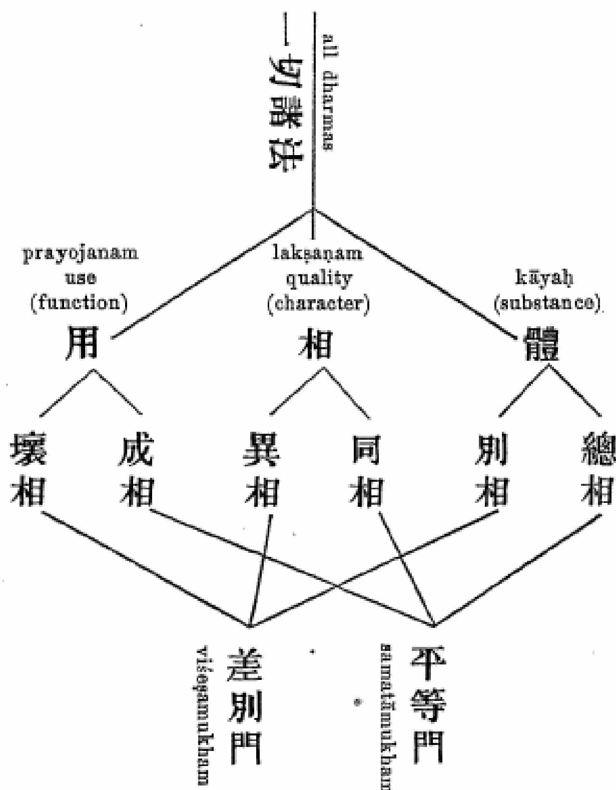
[2] (J 1, p. 1230.) During the Liang dynasty (A. D. 502—556; 梁) there flourished in China a bhūmiśāstra-sect (地論宗) having as principal text Vasubandhu's commentary on the Daśabhūmika, vigorously propagated by the teachers Kuang t'ung (光統), Hui shun (慧順) and Tao shên (道愼) Kao sêng ch'uan 2, 10:10b. The commentaries by Sthiramati (Sāramati) (堅慧) and Vajrasena (金剛軍) have been lost. The doctrine of this sect and its śāstra (N 1194) agrees with the Avataṃsaka-school (-sūtra) insofar as both teach the ekayānabuddhatvam (一乘佛性) and the perfect harmony of the ṣaḍ lakṣaṇāni (general, particular, common, different, synthesis, analysis: 六相圓融; 六相: 1) 總 2) 別 3) 同 4) 異 5) 成 6) 壞). The bhūmiśāstra-sect differs from the complete

of the Avataṃsakasūtra A. D. 695—699 (N 88) and Śīladharma from Khotan writes the best translation (S 1, 2, 4). The Tibetan translation by Jinamitra, Surendrabodhi, Ye. śes. sde (leḥu 31, section Phal. chen, vol. 3, fol. 71—242 of the black Narthang edition of the Bkaḥ. ḥgyur) took place in the first half of the 9th cent. (Pelliot, JA. Juillet 1914, p. 118 seq.). The oldest extant MSS. related to our sūtra

---

teaching (the 5th one: 圓教) of the Avataṃsaka-school insofar as it holds that asaṃkhyeyakalpas are required to become a buddha, whereas the complete teaching maintains the instantaneous becoming a buddha (一念成佛). In the middle of the T'ang dynasty (A. D. 618—907) the Hua yen (Avataṃsaka, Kegon, Phal. chen) school began to flourish, whereas the bhūmiśāstra-sect declined.

Diagram of the 6 lakṣaṇāni: (J 1, p. 1823)



are 3 commentaries discovered by P. Pelliot in Tun huang: 1) ch. 3 of 十地義疏 composed from the point of view of the doctrine of ālayavijñāna, dated 5th year 保定 = A. D. 565 (Coll. Pelliot, Bibl. Nat., Paris, n. 2104); 2) ch. 11, 12 of Vasubandhu's sūtraśāstra dated 14th year of 開皇 = A. D. 594 (ibidem n. 2086); 3) fragment of ch. 1 of 十地義記 without date (ibidem n. 2048).[16]

A general survey of the contents of the sūtra is to be found in L. de la Vallée Poussin's art. Bodhisattva, in Hastings Encycl. Relig. and Ethics; S. Lévi, Asaṅga's Mahāyānasūtrālaṃkāra, ch. 20—21; Rajendralal Mitra's Buddhist Literature of Nepal, p. 81—84; T. Richard, Guide to Buddhahood (translation of 選佛譜), especially ch. 12 (別教住次門) where we find explained the 10 aims (十心); 10 grades (十住 = daśa vihārāḥ); 10 practices (十行); 10 returns (十廻向 = daśa pariṇāmanāni); 10 attainments (十地 = daśa bhūmayaḥ). Further D. T. Suzuki, Mahayana Buddhism, ch. 12, containing almost literal translations from the sūtra. Though the general contents of the ten stages mentioned in the Mahāvastu differ from those of the Daśabhūmika, common doctrines are easily traceable, e. g. 1) from the 7th stage onwards the conscious striving of the bodhisattva has given way to a state of spontaneous activity; therefore deterioration, falling back to a former, inferior stage is henceforth impossible; 2) the acquisition of upāyajñānam (knowing all sciences and arts) on the 7th bhūmi. The last two of the Mahāvastu-bhūmis are identical with the 9th and 10th vihāra; yauvarājyabhūmi = 法王子住; abhiṣekabhūmi = 灌頂住. 住 means sometimes bhūmi, sometimes vihāra (gnas. pa); SA has vihārabhūmayaḥ = bhūmayaḥ. The 10 Mahāvastubhūmis have more in common with the 10 vihārāḥ of the Yogācārabhūmiśāstra,[17] 天台四教義 (N 1551) and other texts [10 vihārāḥ: 1) 發心 2) 治地 3) 修行 4) 生貴 5) 具足方便 6) 正心 7) 不退 8) 童眞 9) 法王子 10) 灌頂] than with the 10 bhūmis of the Daśabhūmīśvara.

The Daśabhūmikleśacchedikasūtra is alleged to have been translated in A. D. 384—417 (N 376) and deals with subject-matter similar to that of the Daśabhūmika and the treatises expounding the

daśa vihārāḥ. So is the title of ch. 8, N 376 identical with the name of the 8th vihāra (童眞).[1] Here follows the list of chapters: 1) praṇayanam (道引); 2) adhiṣṭhānanirmāṇam (留化); 3) śūnyatādhyānam (空觀); 4) rūpāyatanam (色入); 5) śūnyatājñāḥ (了空); 6) indriyamukham (根門); 7) 廣受; cf. cittavistarā bhūmiḥ, M p. 76, pṛthuprajñāḥ Mahavy. 48—34, vipulaprajñā E p. 203; 8) kumārabhūtaḥ (童眞; connected with M p. 76, 8th bhūmi janmanirdeśa); 9) samāhitaṃ manas (定意); 10) bodhisattvamārgavidhānam (or: -samudāgamaḥ) (菩薩成道); 11) nirodhacittam (滅心); 12) ṛddhipādāḥ (神足); 13) arcaṇā, or apacāyanā, or satkāraḥ (恭敬); 14) vīraḥ, or śūraḥ, or abhyupagamaḥ (勇猛); 15) breaking the body to pieces;[2] J 1 explains it as the broken body of Śākyamuni, contrasted with the samastakāyaśarīram of Prabhūtaratnabuddha, and the dharmakāyaśarīram of all sacred texts (碎身); 16) kāyāyatanam (身入); 17) pratibhānam, eloquence (辯才); 18) upāyajñānam (權智); 19) converting the living beings (化衆生); 20) trimārga(pari)nirvāṇam (三道滅度); 21) nairyāṇikānimitta, or yānānimitta (乘無相); 22) samatākaruṇā (等慈); 23) dharmadhātu (法界); 24) mārgajñānam (道智); 25) kāyavāgmanas (karma) (身口意); 26) svapnāntaramārgavidhānam (夢中成道); 27) bodhisattvābhisamayaḥ (菩薩證); 28) 解慧; 29) tridoṣaḥ (三毒); 30) nirvāṇapraśna-(nirṇayaḥ) (問泥洹); 31) the 4 Brahmā-halls = catvāry apramāṇāni = karuṇā, maitrī, muditā, upekṣā (四梵堂); 32) request of Brahmā (梵天請); 33) Brahmāparīndana (梵天屬累). Because L. de la Vallée Poussin has published important fragments (skr. and tib. text, french transl.) of the first six bhūmis in his Madhyamakāvatāra (Muséon 1907, 1910, 1911; BB[3] vol. 9) and the 6th bhūmi in his ‚Théorie des 12 causes', I thought it proper to begin with the edition and translation of the 7th bhūmi, especially as there is a

---

[1] The first ten chapters deal successively with the ten stages.

[2] A kind of samādhi.

[3] bhūmis 7—10 are briefly expounded on p. 342—350, but not yet translated into French.

general acknowledgement of the significance of the 7th bhūmi as separating the first six bhūmis with ābhoga from the last three bhūmis without conscious endeavour (無功用).

II. Sanskrit text.

A

Va. āha | yo 'yaṃ bhavanto jinaputrā bvaḥ ṣaṣṭhyāṃ bvabhūmau sūparipūrṇabvamārgaḥ saptamīṃ bvabhūmim ākramati ‖ sa daśabhir upāyaprajñājñānābhinirhṛtair mārgāntarārambhaviśeṣair ākramati | katamair daśabhir | yad uta (1) śūnyatānimittāpraṇihita-samādhisuparibhāvitamānasaś ca bhavati | mahāpuṇyajñānasambhāropacayaṃ ca sambibharti ‖ (2) nairātmyaniḥsatvanirjīvaniṣpudgalatāṃ ca sarvadharmāṇām avatarati | caturapramāṇābhinirhāraṃ ca notsṛjati ‖ (3) puṇyadharmocchrayapāramitābhisaṃskāraṃ cābhisaṃskaroti | na ca kiñcid dharmam abhiniviśate ‖ (4) sarvatraidhātukaviveka-prāptaś ca bhavati | traidhātuka*viṭhapanā*laṃkārābhinirhāraṃ[1] cābhinirharati ‖ (5) atyantaśāntopaśāntaś ca sarvakleśajvālāpagamād bhavati | sarvasatvarāgadveṣakleśajvālāpraśamābhinirhāraṃ cābhinirharati ‖ (6) māyāmarīcisvapnapratibhāsapratiśrutkodaka-candrapratibimbanirmāṇabhāvābhāvasvabhāvādvayānugataś ca bhavati | karmakriyāvibhaktyapramāṇāśayatāṃ cābhinirharati ‖ (7) ākāśasamakṣetrapathasubhāvitamanaś ca bhavati | buddha-kṣetraviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati ‖ (8) prakṛti-dharmakāyatāṃ ca sarvabuddhānām avatarati | rūpakāyalakṣaṇānu-vyañjanaviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati ‖ (9) anabhilāpya-rutaghoṣāpagataṃ ca prakṛtiśāntaṃ tathāgataghoṣam adhimucyate | sarvasvarāṅgavibhaktiviśuddhyalaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati ‖ (10) ekakṣaṇatryadhvānubodhaṃ ca (PTS. Dict. p. 40, s. v. anubodha)

---

[1] viṭhapanam = establishment (prākrit) cf. śūnyatāviṭhapitāḥ sarve dharmāḥ (Pañcakrama) (communicated by d. l. V. Poussin), translated by 事 (N 1194, fol. 48, a 1, 2).

buddhānāṃ bhagavatām avatarati | nānālakṣaṇakalpasaṃkhyāvibhāvanāṃ cānupraviśati satvāśayavibhāvanayā || Ebhir bhavanto jinaputrā daśabhir upāyaprajñājñānābhinirhṛtair mārgāntarārambhaviśeṣair bvaḥ ṣaṣṭhyā bvabhūmeḥ saptamīm bvabhūmim ākrānta ity ucyate ||

Section B (division into sections taken from Nanjio n. 1194)

Sa saptamyāṃ bvabhūmau sthito bvo 'pramāṇasatvadhātum avatarati | apramāṇaṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ satvaparipācanavinayakarmāvatarati || (2) a. (= apramāṇaṃ) lokadhātum av. (= avatarati) | a. ca bm. (= buddhānāṃ bhagavatām) kṣetrapariśuddhim av. || (3) a. ca dharmanānātvam av. | a. ca bm. jñānābhisaṃbodhim av. || (4) a. kalpasaṃkhyāpraveśam av. | a. bm. tryadhvānubodham av. || (5) a. satvānām adhimuktinānātvaviśeṣam av. | a. bm. rūpakāyanānātvadarśaṇam av. || (6) a. satvānām āśayendriyanānātvam av. | a. bm. ghoṣodāhārasatvasantoṣaṇam av. || (7) a. satvānāṃ cittacaritanānātvam av. | a. bm. jñānaprasarānugamam av. || (8) a. śrāvakayānaniryāṇādhimuktinānātvam av. | a. bm. mārgadeśanāvatāram av. || (9) a. pratyekabuddhayānasamudāgamaniṣpattim av. | a. bm. gambhīrajñānamukhapraveśanirdeśam av. || (10) bvānāṃ bvacaryāprayogam av. | a. bm. mahāyānasamudayāvatāranirdeśanām av. ||

C

Tasyaivaṃ bhavaty evam (cf. Mahāvy. 244—135) apramāṇaḥ khalu punas tathāgatānām arhatāṃ samyaksambuddhānāṃ viṣayo yasya na sukarā saṃkhyā

kartuṃ kalpakoṭiśatasahasrair yāvad etāvadbhir api kalpakoṭiniyutaśatasahasraiḥ || sarvabm. viṣayo 'smābhiḥ samupasthāpayitavyo 'nābhogato 'kalpāvikalpataś ca paripūrayitavya iti || sa evaṃ supratyavekṣitajñānābhijñaḥ satatasamitam abhiyukta upāyaprajñāparibhāviteṣu mārgāntarārambhaviśeṣeṣu supratiṣṭhito bhavaty avicālyayogena ||

D

Sa ekakṣaṇam api mārgābhinirhārān na vyuttiṣṭhate sa gacchann eva jñānābhinirhārayukto bhavati tiṣṭhann api niṣaṇṇo 'pi śayāno 'pi svapnāntaragato 'pi apagatanīvaraṇaḥ sarveryāpathe sthito 'virahito bhavaty ebhir evaṃrūpaiḥ saṃjñāmanasikāraiḥ || tasya sarvacittotpāde daśānāṃ bvapāramitānāṃ samudāgamaparipūriḥ samudāgacchati || tat kasmād dhetoḥ || tathā hi sa bvaḥ sarvāṃś cittotpādān utpannotpannān mahākaruṇāpūrvakān buddhadharmasamudāgamāya tathāgatajñānāya pariṇāmayati || tatra yaḥ kuśalamūlasya satvebhya utsargo buddhajñānaparyeṣamāṇasyeyam asya dānapāramitā. (1) || yaḥ praśamaḥ sarvakleśaparidāhānām iyam asya śīlap. (=pāramitā). (2) || yā kṛpāmaitrīpūrva(ṃ)gamā sarvasatveṣu kṣāntir iyam asya kṣāntip. (3) || ya uttarottarakuśaladharmātṛptatayārambhaḥ parākrama iyam asya vīryap. (4) || yāvipratisāryavisṛtamārgatā sarvajñajñānābhimukhateyam asya dhyānap. (5) || yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtyanutpādābhimukhī kṣāntir iyam asya prajñāp. (6) || yāpramāṇajñānābhinirhāra iyam asyopāyakauśalyap. (7) || ya uttarottarapraṇidhānajñānaspharaṇābhinirhāra iyam asya praṇidhānap. (8) || sarvaparapravādimārasaṃghair mārgānācchedyateyam asya balap. (9) || yad yathāvat sarvadharmajñānanitīraṇam iyam asya jñānap. (10) ||

evam asya bhavanto jinaputrā bvasya dūraṅgamāyāṃ bvabhūmau sthitasyemā daśa pāramitāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | evaṃ catvāri saṃgrahavastūni paripūryante catvāri cādhiṣṭhānāni saptatriṃśad bvasya dūraṅgamāpakṣyāś ca dharmās trīṇi ca vimokṣamukhāni samāsataḥ sarvabodhyaṅgikā dharmāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante ||

E

Evam ukte Vi. bvo Va. bvam etad avocat || kiṃ punar bho jinaputrā asyām eva saptamyāṃ bvabhūmau sthitasya bvasya sarvabodhyaṅgikā dharmāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | āhosvit sarvāsu daśabvabhūmiṣu || Va. āha || sarvāsu bho jinaputrā daśabvabhūmiṣu bvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | tadatirekeṇa punar asyām eva saptamyāṃ bvabhūmau || tat kasya hetoḥ || iyam bho. (= bho jinaputrā) bvabhūmiḥ prāyogikacaryāparipūraṇī ca jñānābhijñācaryākramaṇī ca | api tu khalu punar bho. prathamāyāṃ bvabhūmau sarvapraṇidhānādhyālambanena bvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | dvitīyāyāṃ cittamalāpanayanena | tṛtīyāyāṃ praṇidhānavivardhanatayā dharmāvabhāsapratilambhena ca | caturthyāṃ mārgāvatāreṇa | pañcamyāṃ lokatrayānuvṛttyā | ṣaṣṭhyāṃ gambhīradharmamukhapraveśena | asyāṃ tu saptamyāṃ bvabhūmau sarvabuddhadharmasamutthāpanatayā kṣaṇe kṣaṇe sarvabodhyaṅgāni paripūryante ||

F

Tat kasya hetoḥ || yāni bvena prathamāṃ bvabhūmim upādāya yāvat saptamī bvabhūmir ity abhinirhṛtāni jñānābhinirhāraprayogāṅgānī-

māny aṣṭamīṃ bvabhūmim ārabhya yāvad atyantaparyavasānam ity anābhogena pariniṣpadyante || tadyathāpi nāma bho. dvayor lokadhātvoḥ saṃkliṣṭaviśuddhāyāś ca lokadhātor ekāntapariśuddhāyāś ca loka- dhātor lokāntarikā duratikramā na śakyā yathātathātikramitum anyatra ma- hābhi- jñābalādhānād || evam eva bho. vyāmiśrapariśuddhā bvacaryāntarikā dur- atikramā na śakyā yathātathātikramitum anyatra mahāpraṇidhānopāya- prajñābhijñābalādhānāt || Vi. āha || kiṃ punar bho. saptasu bvabhūmiṣu kleśacaryāsaṃkliṣṭā bvacaryā pratyetavyā || Va. āha || prathamām eva bho. bvabhūmim upādāya sarvā bvacaryāpagatakleśakalmāṣā bodhipari- ṇāmanādhipatyena pratyetavyā | yathābhāgimārgasamatayā[18] (na ca) tāvat *saptasu bvabhūmiṣu* samatikrāntā kleśacaryety(a)vācanī- yā || tadyathāpi nāma bho. rājā cakravartī divyaṃ hastiratnaṁ abhi- rūḍhaś caturo dvīpān ākramati | manuṣyaduḥkhadāridryasaṃkleśadoṣāṃś ca prajānā- ti na ca tair doṣair lipyate | na ca tāvat samatikrānto manuṣyabhāvaṃ bhavati | yadā punar manuṣyāśrayaṃ hitvā brahmaloka upapanno bhavati brāhmyavimānam abhirūḍhaḥ sahasralokadhātum alpakṛcchreṇa paśyaty anuvicarati brahmapratibhāsaṃ cādarśayati na ca manuṣya iti pra- bhāvya- te || evam eva bho. prathamāṃ bhūmim upādāya bvaḥ pāramitāyānā- bhirūḍhaḥ sarvajagad anuvicaran saṃkleśadoṣān prajānāti na ca tair doṣair lipyate samyagmārgābhirūḍhatvāt | na ca tāvat samatikrāntaḥ sarvajagatsaṃ- kleśa- doṣān vaktavyaḥ saptasu bhūmiṣu sarvaprāyogikacaryāṃ vihāya sap- tamyā bhūmer aṣṭamīm bvabhūmim avakrānto bhavati | tadā pariśuddham bvayānam abhirūḍhaḥ sarvajagad anuvicaran sarvajagatsaṃkleśadoṣān prajānāti na ca

tair doṣair lipyate samatikrāntatvād lokakriyābhya iti vaktavyaḥ ‖ asyāṃ punar bho. saptamyāṃ bvabhūmau sthito bvo bhūyastvena rāgādipramukhaṃ sarvakleśagaṇaṃ samatikrānto bhavati | so 'syāṃ dūraṅgamāyāṃ bvabhūmau caran bvo 'saṃkleśāniṣkleśa iti vaktavyaḥ ‖ tat kasya hetoḥ ‖ asamudācārāt sarvakleśānāṃ na saṃkleśa iti vaktavyaḥ | tathāgatajñānābhilāṣād aparipūrṇābhiprāyatvāc ca na niṣkleśa iti vaktavyaḥ ‖

G

So 'syāṃ saptamyāṃ bvabhūmau sthito bvo 'dhyāśayapariśuddhena kāyakarmaṇā samanvāgato bhavati | adhyāśayapariśuddhena vākkarmaṇādhyāśayapariśuddhena manaskarmaṇā samanvāgato bhavati ‖ sa ceme daśākuśalakarmapathās tathāgatavivarṇitās tān sarveṇa samatikrānto bhavati | ye ceme daśakuśalakarmapathāḥ saṃyaksaṃbuddhānubhāvitās tān satatasamitam anuvartate | yāni laukikāni śilpasthānakarmasthānāni yāny abhinirhṛtāni pañcamyāṃ bvabhūmau tāny asya sarvāṇy anābhogata evaṃ pravartante sa ācāryaḥ sammato bhavati trisāhasramahāsāhasralokadhātau ‖ sthāpayitvā tathāgatān arhataḥ samyaksaṃbuddhān aṣṭamīm bhūmim upādāya ca bvān nāsya kaścit samo bhavaty āśayena vā prayogeṇa vā yāni cemāni dhyānāni samādhayaḥ samāpattayo 'bhijñā vimokṣāś ca tāny asya sarveṇa sarvam āmukhībhavanti bhāvanābhinirhārākāreṇa | na ca tāvad vipākataḥ pariniṣpannāni bhavanti tadyathāpi nāmāṣṭamyāṃ bvabhūmau sthitasya bvasya ‖

asyāṃ saptamyāṃ bvabhūmau sthitasya bvasya sarvacittotpādeṣu prajñopāyabhāvanābalaṃ paripūryate | bhūyasyā mātrayā sarvabodhyaṅgaparipūriṃ pratilabhate ||

H

So 'syāṃ saptamyāṃ bvabhūmau sthitaḥ suvicitavicayaṃ ca nāma bvasamādhiṃ samāpadyate (1) | suvicintitārthaṃ ca nāma (2) | viśeṣamatiṃ ca nāma (= n.) (3) | prabhedārthakośaṃ ca n. (4) | sarvārthavicayaṃ ca n. (5) | supratiṣṭhitadṛḍhamūlaṃ ca n. (6) | jñānābhijñāmukhaṃ ca n. (7) | dharmadhātu(pari)karma ca n. (8) | tathāgatānuśaṃsāṃ ca n. (9) | vicitrārthakośasāṃsāranirvāṇamukhaṃ ca n. bvasamādhiṃ samāpadyate || sa evaṃpramukhāni mahābhijñājñānamukhāni paripūrṇāni samādhiśatasahasrāṇi bhūmipariśodhikāni samāpadyate ||

I

Sa eṣāṃ samādhīnām upāyaprajñāsupariśodhitānāṃ pratilambhān mahākaruṇābalena cātikrānto bhavati śrāvakapratyekabuddhabhūmim abhimukhaś ca bhavati prajñājñānavicāraṇabhūmeḥ ||

J

Tasyāsyāṃ saptamyāṃ bvabhūmau sthitasya bvasyāpramāṇaṃ kāyakarma nimittāpagataṃ pravartate | apramāṇaṃ vākkarma a. manaskarma nimittāpagataṃ pravartate | suviśodhitam anutpattikadharmakṣāntyavabhāsitam || Vi. āha || nanu bho. prathamāyām eva bvabhūmau sthitasya bvasyāpramāṇaṃ kāyavāṅmanaskarma sarvaśrāvakapratyekabuddhacaryāṃ samatikrāntaṃ

bhavati ‖ Va. āha ‖ bhavati bho. tat punar buddhadharmādhyālambanamāhātmyena na punaḥ svabuddhivicāreṇa | asyāṃ tu punaḥ saptamyāṃ bvabhūmau svabuddhigocaravicārapratilambhād asaṃhāryaṃ (sc. śrāvakapratyekabuddhair) bhavati ‖

[Follows text printed by Poussin, Muséon 1907, p. 267, note 3.]

K

Sa khalu punar bho. bvo 'syāṃ saptamyāṃ bvabhūmau sthito gambhīrasya viviktasyāpracārasya kāyavāṅmanaskarmaṇo lābhī bhavati | na cottaraṃ viśeṣaparimārgaṇābhiyogam avasṛjati | yena parimārgaṇābhiyogena nirodhaprāptaś ca bhavati na ca nirodhaṃ sākṣātkaroti ‖.

L

Vi. āha ‖ katamāṃ bhūmim upādāya bvo nirodhaṃ samāpadyate ‖ Va. āha ‖ ṣaṣṭhīṃ bho. bvabhūmim upādāya bvo nirodhaṃ samāpadyate | asyāṃ punaḥ saptamyāṃ bvabhūmau pratiṣṭhito bvaś cittakṣaṇe cittakṣaṇe nirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca | na ca nirodhaḥ sākṣātkṛta iti vaktavyaḥ (Mahāvy. 64—15) ‖ tenācintyena kāyavāṅmanaskarmaṇā samanvāgata ity ucyate ‖ āścaryaṃ bho. yatra hi nāma bvo bhūtakoṭivihāreṇa ca viharati | na ca nirodhaṃ sākṣātkaroti ‖ tadyathāpi nāma bho. puruṣaḥ kuśalo mahāsāgare vārilakṣaṇābhijñaḥ paṇḍito vyaktamedhāvī tatropagatayā mī-

māṃsayā samanvāgato mahāsāgare mahāyānapātrābhirūḍho vahanakuśalaś ca bhavati vārikuśalaś ca bhavati na ca mahāsamudre vāridoṣair lipyate || evam eva bho. asyāṃ saptamyāṃ bvabhūmau pratiṣṭhito bvo mahāsāgarāvatīrṇaḥ pāramitāmahāyānapātrābhirūḍho bhūtakoṭivihāreṇa ca viharati na ca nirodhaṃ sākṣātkaroti (na ca saṃskṛtātyantavyupaśamavitarkadoṣair lipyate) ||

M

Sa evaṃ jñānabalādhānaprāptaḥ samādhijñānabalabhāvanābhinirhṛtayā buddhyā mahopāyaprajñābalādhānena saṃsāramukhaṃ cādarśayati | nirvāṇasatatāśayaś ca bhavati | mahāparivāraparivṛtaś ca bhavati | satatasamitaṃ ca cittavivekapratilabdho bhavati || traidhātukopapattiṃ ca praṇidhānavaśenābhinirharati satvaparipācanārthaṃ na ca lokadoṣair lipyate || śāntapraśāntopaśāntaś ca bhavati | upāyena ca jvalati | jvalaṃś ca na dahate || saṃvartate ca buddhajñānena | vivartate ca śrāvakapratyekabuddhabhūmibhyāṃ | buddhajñānaviṣayakośaprāptaś ca bhavati || māraviṣayagataś ca dṛśyate | caturmārapathasamatikrāntaś ca bhavati | māraviṣayagocaraṃ cādarśayati || sarvatīrthyāyatanopagataś ca dṛśyate | buddhatīrthyāyatanānutsṛṣṭāśayaś ca bhavati | sarvalokakriyānugataś ca dṛśyate | lokottaradharmagatisamavasaraṇaś ca bhavati | sarvadevanāgayakṣagandharvāsuragaruḍakinnaramahoragamanuṣyāmanuṣyaśakrabrahmalokapālātirekavyūhālaṃkāraviṭhapanaprāptaś ca bhavati | sarvabuddhadharmaratimanasikāraṃ ca na vijahāti ||

N

Abbreviation: asyāṃ saptamyāṃ dūraṅgamāyāṃ bvabhūmau sthitasya bvasya = X.

Tasyaivaṃ jñānasamanvāgatasya X bahavo buddhā ābhāsam āgacchanty audārikadarśanena ca praṇidhānabalena ca | bahūni buddhaśatāni bahūni buddhasahasrāṇi, &c. . . . bahūni buddhakoṭiniyutaśatasahasrāṇy ābhāsam āgacchanty audārikadarśanena ca praṇidhānabalena ca | sa tāṃs tathāgatān arhataḥ saṃyaksaṃbuddhān dṛṣṭvodārādhyāśayatayā satkaroti gurukaroti mānayati pūjayati | cīvarapiṇḍapātraśayanāṃśena glānapratyaya-bhaiṣajyapariṣkāraiś ca pratipādayati | bvasukhopadhānaṃ copasaṃharati | saṃghagaṇasammānanaṃ ca karoti | tāni ca kuśalamūlāny anuttarāyāṃ saṃyaksaṃbodhau pariṇāmayati | tāṃś ca tathāgatān arhataḥ saṃyaksaṃbuddhān paryupāste teṣāṃ ca sakāśād gauravacitrīkāreṇa satkṛtya dharmadeśanāṃ śṛṇoty udgṛhṇāti dhārayati | śrutvā ca yathāvat samāpattiprajñājñānālokena prayujyate | pratipattitaś cādhārayati śāsanasaṃdhāraṇaś ca bhavati teṣāṃ ca bm. | asaṃhāryaś ca sarvaśrāvakapratyekabuddhair buddhābhisamayaparipṛcchāsu | tasya bhūyasyā mātrayā satvānugrahāya gambhīradharmakṣāntir viśuddhyati | tasya X anekān kalpāṃs tāni kuśalamūlāny anutapyante pariśuddhyanti karmaṇyāni ca bhavanti paryavadānaṃ cāgacchanty anekāni kalpaśatāny, &c. . . . anekāni kalpakoṭiniyutaśatasahasrāṇi tāni kuśalamūlāny anutapyante pariśuddhyanti karmaṇyāni ca bhavanti paryavadānaṃ cāgacchanti || tadyathāpi nāma bho. tad eva jātarūpaṃ sarvaratnapratyuptaṃ bhūyasyā mātrayottaptataraṃ bhavaty prabhāsvarataraṃ bhavaty asaṃhāryataraṃ ca bhavaty anyābhyo bhūṣaṇavikṛtibhyaḥ || evam eva bho. X tāni kuśalamūlāny upāyaprajñājñānābhinirhṛtāni bhūyasyā mātrayottaptatarāṇi bhavanti prabhāvattarāṇi paryavadātatarāṇy

asaṃhāryatarāṇi ca bhavanti sarvaśrāvakapratyekabuddhaiḥ || tadyathāpi nāma bho. sūryābhā asaṃhāryā bhavanti sarvajyotirgaṇacandrābhābhiś caturṣu mahādvīpeṣu sarvasnehagatāni bhūyastvena pariśoṣayanti || sarvaśasyāni paripācayanti || evam eva bho. X tāni kuśalamūlāny asaṃhāryāṇi bhavanti sarvaśrāvakapratyekabuddhaiś caturviparyāsagatāni ca sarvakleśasnehagatāni bhūyastvena pariśoṣayanti | kleśavimalāni ca sarvasantānāni paripācayanti tasya daśabhyaḥ pāramitābhya upāyakauśalyapāramitātiriktatamā bhavati na ca pariśeṣāsu na samudāgacchati yathābalaṃ yathābhajamānam || iyaṃ bho. bvasya dūraṅgamā nāma saptamī bvabhūmiḥ samāsanirdeśataḥ || yasyāṃ pratiṣṭhito bvo bhūyastvena vaśavartī[19] bhavati devarājaḥ kṛtī prabhuḥ satvānām abhisamayajñānopasaṃhāreṣv aparyantaḥ sarvaśrāvakapratyekabuddhaparipṛcchāsu kuśalaḥ satvān niyāmam (cf. Wogihara, Asaṅga's Bvabhūmi, p. 30—33) avakrāmayitum || yac ca kiñcit karmārabhate dānena vā priyavadyatayā vārthakriyayā vā samānārthatayā vā | tat sarvam avirahitaṃ buddhamanasikārair (last word = m.) dharmam. saṃgham. bvam. bvacaryām. pāramitām. bhūmim. balam. vaiśāradyam. āveṇikabuddhadharmam. yāvat sarvākāravaropetasarvajñajñānam. || kim iti sarvasatvānām agryo bhaveyaṃ śreṣṭho jyeṣṭho varaḥ pravara uttamo 'nuttamo nāyako vināyakaḥ pariṇāyako yāvat sarvajñajñānapratisaraṇo bhaveyam | ity ākāṅkṣaṃś ca tathārūpaṃ vīryam ārabhate | yathārūpeṇa vīryārambheṇaikakṣaṇalavamuhūrtena samādhi<u>koṭiniyutaśatasahasraṃ</u> (underlined words abbreviated: k.) ca pratilabhate samāpadyate ca | buddhak. ca paśyati teṣāṃ cādhiṣṭhānaṃ saṃjānīte | lokadhātuk. ca kampayati | kṣetrak. cākramati | lokadhātuk. cāvabhāsayati | satvak. ca paripācayati | kalpak. ca tiṣṭhati | kalpak. ca pūrvāntāparāntataḥ praviśati | dharmamukhak. ca pravicinoti | kāyak. cādarśayati | kāyaṃ

kāyaṃ ca bvak. parivāram ādarśayati | taduttare praṇidhānabalikā bvāḥ praṇidhānavaiśeṣikatayā vikurvanti | yeṣāṃ na sukarā saṃkhyā kartuṃ kāyasya vā prabhāyā varddher vā cakṣuṣo vā gocarasya vā caryāyā vā svarasya vā vyūhasya vādhiṣṭhānasya vādhimukter vābhisaṃskārāṇāṃ vāyāvad etāvadbhir api kalpakoṭiniyutaśatasahasrair iti ||

Final Gāthāḥ.

Atha khalu Va. bva etam eva bhūmyarthaṃ prarūpayamāṇas tasyāṃ velāyām imā gāthā abhāṣata || [A] gambhīrajñānaparamārthapadānusārī[4] | ṣaḍbhūminiścitamatiḥ susamāhitātmā || prajñām upāya yugapad abhinirharan | bhūmyākramati vidusaptamīcaryāśreṣṭhām || (1) śūnyānimittāpraṇidhikṛpāmaitrayuktāḥ[5] | (2) buddhānudharmasugatānugapūjayantaḥ || (3) jñānena śubhamahapuṇyabalebhy (tib.: śes pas śes byas bsod nams stobs kyis) ātṛptās | tām ākramanti vidusaptamibhūmideśam || (4) traidhātukena mahādhivāsavivekaprāptaḥ (tib.: khams gsum mṅon par sgrub byed śin tu dben pa thob) | (5) śāntaś ca kleśabalaśāntijagābhikāṅkṣī[1] || (6) pratibhāsamāyāsvapnādvayadharmacārī[3] | kṛpāṃ darśayanti[2] vidusaptamim ākramanti || (7) śudhyanti kṣetrakhasamāśayanirvikalpāḥ | (nam mkhaḥi bsam pas shiṅ rnams yoṅs spyod rnam mi rtog) (8) jinalakṣaṇair upagato'caladharmatāyām || (9) abhilāpyaghoṣavigato jagatoṣaṇārtham | (10) kṣaṇajñānacittajinān samosaranti (tib.: skad

---

[1] tib.: ñon moṅs stobs rnams shi yaṅ ḥgro ba shi la mos | .

[2] tib.: sñiṅ rje(s) las spyod ston pa mkhas pas bdun pa gnon | .

[3] MSS.: °māyasupinadvaya°.

[4] vasaṃtatilaka-metre.

[5] MSS.: upāyayugapady abhinirharanto bhūmyākramanti vidū saptamicaryaśreṣṭhām | śūnyānimittapraṇidhīkṛpaṃ maitrayuktāḥ | .

cig sems kyi rgyal bas kun mkhyen yaṅ dag gshol) ‖ ābhāsa-prāpta iti
dharma(ṃ) vicārayanti | ākrāntā[1] bhūmipravarāṃ jagadarthakārāḥ ‖
[B] So 'tra bhūmyavasthito 'nantasatvacārī[2] | vicinanti[3] kalpasugatān niyutāpramāṇān[20] ‖ kṣetrāṃś ca naikavidhadharmakalpasaṃkhyām | adhimukty-
āśaya(śraddhā)cittavicitradhārāṃ[4] (yāvad)‖(triyāṇa)deśanam anantaṃ samosaranti | (tib.: de dag sa ḥdir gnas shiṅ mthaḥ yas sems can spyod |
bde gśegs tshad med las mkhyen rnam par spyod pa byed | shiṅ daṅ bskal pa
chos graṅs sna tshogs du ma daṅ | mos dad bsam pa sems daṅ spyod pa sna
tshogs daṅ | theg pa gsum po bstan pa tshad med yaṅ dag ḥjug)
[C] Asmābhiḥ[5] sādhuparipācayitavyam etat ‖ [D] ye te jñānanicitā vara-mārgaprāptā |
īryāpathaiś caturbhiḥ prajñam upāyayuktāḥ ‖ sarvasmiṃś
cittakṣaṇe 'dhiguṇānuprāptāḥ[6] | paripūrayanti daśa-
pāramitāpradeśān (praveśān = ḥjug) ‖ sarveṣu mārgakuśalasya ya eṣo (MSS.: eṣa) dānam[7] |
śīlaṃ ca kleśapraśamaḥ | kṣamo'kṣatitvam[8] ‖ vīryaṃ ca bhūyo'nuttarārabhate[9] |
mārge 'calyatayā dhyāna(ṃ) guṇānvitānām ‖ (an)utpādakṣāntivirajā varā prajñā

[1] MSS.: ākrānta.

[2] MSS.: te atra bhūmyasthita satvacārī anaṃtān ‖.

[3] Japanese reading (Kokuyakudaizōkyō VI, p. 266: Te 'tra bhūmisthitāḥ satvacarīr anantā vicinanti |.

[4] C₂N: kṣetrāṃś ca naikavidhadharmathakalpasaṃkhyān | adhimuktiāśaya-vicintathacitradhārān | śraddhayāvata deśanam anaṃtā.

[5] MSS.: asmābhi. Ordinary sandhi-rules are not valid in the gāthās.

[6] L: sarvasmi cittakṣaṇi te 'dhiguṇānuprāptā.

[7] acc. to tib., mong., N 88, N 110: cittotpannaṃ satveṣu pariṇāmanam etad dānam.

[8] acc. to tib. and mong.: kṣamākṣātitvam. MSS.: kṣama akṣatitvam.

[9] MSS.: bhūya anuttari ārabhante |.

śreṣṭhānāmaṃ tūpāyaḥ praṇidhir bhūyaskāṅkṣī[1] ‖ ato'mardiyatva-bala(m)
jñāna(ṃ) nitīraṇatvāt | evaṃ khu bodhiguṇasarvakṣaṇān upenti ‖
[E] Ālambanāt tu prathamā (bhūmir) guṇapārapūriḥ | dvitīyā malāpa-nayaḥ |
tṛtīyordhvavibandhacchedam[2] ‖ caturthī mārgaḥ | samatākriyā pañcamī[3] |
(an)utpādāhvayaviduḥ punaḥ ṣaṣṭhavṛttiḥ[4] ‖ iha saptamīm upagatāḥ sakalaṃ
guṇān | praṇidhānanaikavividhān abhinirharanti ‖
[F] Kiṃ kāraṇam ‖ yad uta jñānakriyābhyupenti | sāṣṭamīprabhṛtisarva-
viśuddhyupenti ‖ duratikramā dūraṅgamā (bhūmir) bahusthāna(jñāna)-karmā |
kṣetrāntaradvipatham eva yathottaranti[21] ‖ vicaranti saptasu[5] (bhū-miṣv)alipto
nṛpo yathaiva | mārgasthitā na punaḥ sarvātikrāntadhīrāḥ ‖ yad aṣṭamīm
upagatāḥ puna jñānabhūmim | atikrānta cittaviṣaye sthita jñānakarme[6] ‖ brahmā
na pekṣati[7] jagan naramānuṣātmā | evaṃ caranti vidupadmam ivāliptāḥ ‖ atra
sthitā vividhakleśam atikramanti | teṣāṃ na kleśācaritācakṣuṣo'nu-
prāptiḥ[8] ‖ mārgasthitā na tadakleśacariṃ caranti | saṃpūrṇa āśayajina-jñāna-
kṣayo na tāvat ‖ (tib.: ḥdi la gnas pa ñon moṅs sna tshogs rab tu ḥdaḥ |
de dag ñon moṅs spyod med byaṅ baḥaṅ thob pa min | lam la gnas kyaṅ
de ḥdraḥi ñon moṅs spyod med min | rgyal baḥi ye śes mṅon ḥdod de bas
zad pa min)

[1] P_1: varaprajñaśreṣṭhā nāṃmaṃ tupāya praṇidhī bhuyukāṃtilakṣmī ‖ .
[2] tṛtīyā is missing in the MSS.
[3] MSS.: caturthāya mārgasamatā kriya paṃcamāya ¦ .
[4] acc. to tib. and mong.: anutpādābhayā viduṣaṣṭhīvivṛddhiḥ | .
[5] MSS.: saptamasu.
[6] acc. to tib. and mong.: cittaviṣayātikrāntā jñānakarmaṇi sthitāḥ | .
[7] cf. pāli pekkhati.
[8] MSS.: kleśacaritā.

[G] Ye laukikā vividhaśilpakriyāprayogāḥ | ājātisarvavidurāḥ[1] sthitāḥ śāstra-
jñāne || dhyānābhijñābalaṃ[2] bhāvayanto'bhyupenti | [H] bhūyaḥ samādhi-vividhān
abhinirharanti ||
[I] Atikrāntaḥ śrāvakacariṃ tathā pratyayānāṃ (carim) | [J] sthitaṃ[3] bvacaraṇa-
vidvapramāṇam || pūrve hy āśayeneha punar jñānatayā (MSS.: (s)arvehi āśayaṃ
iha puna jñānatāyā; tib.: sña chad bsam pas yin gyis ḥdi la ye śes kyis) |
nṛpatisuto yathā vivṛddhabalopetaḥ[4] ||
[K] Gambhīryatām upagatā bhūya ārabhanti |
[L] Cittanirodhagatā[5] na ca sākṣikriyāyām || yathā sāgare upagatāḥ
sthitayānapātre | pratyakṣasarvodake[6] na ca yānahāniḥ || [M] bhūya upāyabalaprajña-
varābhyupetāḥ | durjñeyasarvajagajñānakriyāguṇādyāḥ || [N] Pūjenti
buddhaniyutaṃ bhūyaḥśuddhibhāvam (tib.: saṅs rgyas bye ba
maṅ du bsam pa dag pas mchod) | yathā tad vibhūṣaṇaṃ[7] vicitritam anekaratnaiḥ[8] ||
atrasthitānāṃ vidūnāṃ varaprajñābhā | śoṣayati[9] tṛṣṇāsalilaṃ yathā bhāskarābhāḥ ||
te'tra[10] bhūmyupagatā vaśavartinaś ca | bhoti kṛtī kuśala-
jñānaphalopadeśaiḥ || ākāṅkṣamāṇadṛḍhavīryabalābhyupetāḥ | koṭīnayuta-

---

[1] MSS.: -vidunā sthita.

[2] MSS.: dhyānā abhijñābalabhāvayato.

[3] tib.: bdun paḥi byaṅ chub sems dpaḥi spyod la mkhas pa gnas | .

[4] MSS.: °patī . . . balopapetaḥ.

[5] MSS.: cittaṃ.

[6] MSS.: sarva udake.

[7] P_1P_2: vibhūṣaṇuvicitratunaikaratnaiḥ.

[8] tib.: gser sbram de ñid rin chen maṅ pos spras pa bshin | .

[9] C_1: prajñā ābhā śoṣanti. P_1: sthitāna vidunām varaprajña ābhā | śoṣanti tṛṣṇāsalilaṃ.

[10] MSS.: te atra.

śatabuddhasahasrapūrṇān || paśyanti sarvadiśatāsu samāhitatvāt (tib.: phyogs rnams kun tu śin tu mñam par bshag pas mthoṅ) | bhūyo'taḥ praṇidhiśreṣṭhaguṇāprameyāḥ || durjñeyā sarvalokena vaśipratyekacāribhiḥ | 22

ity eṣā saptamī bhūmir upāyaprajñāśodhanā ||

Initial Gāthāḥ.

Atha vividharuciramegh̤ān marudgaṇo 'bhikiriṣu vegaprāptāḥ | pravyāharanti madhurā giri varaśubhap(r)ītisampūrṇāḥ[1] || sādhu varatīkṣṇacittā guṇaśatasamupetajñānavaśavartiṃ | varacaraṇaparituṣṭaṃ[2] jagahitavarapuṇḍarīkāṇām || tadapravaram atulam ābhā maheśvarāḥ khadaśagatā naravarasya | vararuciragandhameghān abhikiriṣu[3] kleśaugham apahartum[4] || pravyāharanti madhuraṃ marudgaṇo harṣakararuciraghoṣāḥ | paramasulabdhalābhāḥ śruto yair ayaṃ[5] bhūminirdeśaḥ (tib.: gaṅ gis sa bstan ḥdi thos pa) || tūryamadhuraghoṣayuktā marukanyāḥ p(r)īṇitamanobhiḥ | sucarasugatānubhāvād[6] varacarir iyam īdṛśi proktā || sumanī sucaraṇaśreṣṭhaḥ sudāntadamakāna lokamahitānām[7] |

---

[1] $P_1P_2NC_2$: madhurāṃ ... sampūrṇāṃ. Āryā-metre.

[2] C_1: °caraṇo.

[3] MSS.: meghā abhikiri.

[4] tib., mong.: sādhu paramārthacitta guṇaśatasamupeta jñānavaśavartin | narapuṇḍarīkāṇāṃ jagaddhitavaracaraṇaparideṣṭaḥ ||
te rucirātulābhāya nareśvarāya kleśaughāpahantre |
maheśvarāḥ khagatā vararuciragandhameghābhikiraḥ ||.

[5] P_1P_2: śrutu yair ayu.

[6] acc. to tib. and mong.: tava ca sugatānubhāvād.

[7] tib.: ma dul ḥdul mdsad ḥjig rten kun gyis mchod byas pa |.

atikramya sarvalokaṃ lokacariṃ darśayan[1] susūkṣmām[2] || darśenti kāya-
vividhān kāyakāyāṃś[3]
ca dharmatopetāḥ (tib.: sna tshogs lus kyaṅ rab tu bstan | lus daṅ lus la
chos ñid phun sum tshogs (sampanna) śiṅ ldan) | śamathaḥ śamitivi-
bhakto bhaṇāti ghoṣaṃ
na cākṣaraṃ[4] ravati (tib.: rnam dpyod shi gnas mthus bcil bas |
dbyaṅs su
sgrog kyaṅ yi ge brjod mi byed) || kṣetraśatam ākramante pūjenti
nāyakān paramapūjiyān | ātmajanitakṣetrasaṃjñā[5] vidhunitvā
jñānavaśavartī | (tib.: shiṅ rgyal bdag tu ḥdu śes pa ye śes dbaṅ sgyur
mchog gi rab tu sel) || paripācayanti satvān na cātmaparasaṃjñāṃ[6]
sarvaśa
upenti | śubhaṃ saṃcinanti pravaraṃ[7] na cāpi śubhasaṃcayaniketāḥ ||
rāga-
rajadoṣamohaiḥ[8] paśyitvā sarvalokajvalamānān | varjeti (sarva) saṃjñā
vīrya-
varārambhī[9] kṛpayā (tib.: ḥdu śes thams cad rnam spaṅs nas | sñiṅ
brtse
ldan par brtson ḥgrus rab tu rtsom) || marukanyā devasaṅghāś ca
pūjentā
varasvaraṃ | tūṣṇīṃbhāvaratāḥ sarve prekṣante puruṣarṣabham || [Vi.
āha] ||
pariṣad viprasanneyam avocat sugatātmaja(m) | saptamyā bhūmer
ākārān[10] nirdiśasva
guṇākara ||

---

[1] MSS.: lokacaridarśayī sūkṣmām.

[2] tib.: ḥjig rten spyod pa śin tu phra ba bstan | .

[3] $P_1 P_2 C_2$: kāyavividhāṃ kāyākāyāṃś ca; L, B: kāyavividhāṃ kāyāṃś ca.

[4] N: ghoṣa na cākṣara.

[5] acc. to tib. and mong.: ātmajitakṣetrasaṃjñā.

[6] MSS.: °saṃjña.

[7] MSS.: śubha . . . p(r)avaraṃ.

[8] acc. to tib., chin. and mong.: rāgadveṣamohaiḥ.

[9] $P_1 P_2$: vīryavaram ārabhī.

[10] MSS.: saptamyā(ṃ) bhūmim ākārān.

Abbreviations of Sanskrit MSS.:

P 1 = Paris, Bibl. Nat. sanskrit n. 51; P 2 = ibidem n. 52; C 1 = Cambridge, Univ. Library Add. 867. 2; C 2 = ibidem Add. 1618; L = Hodgson Collection, R. A. S. n. 3; B = As. Soc. of Bengal; N = Royal Library, Katmandu, Nepal.

Abbreviations of Chinese books:

N followed by a number refers to Nanjio, Cat. Chin. Trip. If not otherwise specified reference is made to the Kyoto-edition, published 1902—1905.

(T) refers to Tetsugen's Japanese edition (finished in 1681) of the Ming-Tripiṭaka; copy of the Univ. Libr. Leiden.

K = translation of the Daśabhūmikasūtra made by the Khotanese śramaṇa Śīladharma; to be found in S 1, 2, 4, fol. 345—387.

S = Supplement to the Tripiṭaka, published in Kyoto 1905—1912.

TW = Taishō-edition of the Tripiṭaka, ed. by J. Takakusu and K. Watanabe. Tokyo 1924—

Abbreviations of Japanese books:

J 1 = T. Ōta. Bukkyōdaijiten. 6th ed. Tokyo. 1921.

J 2 = Bukkyōdaijii, compiled by the Nishi Hongwanji. Vol. 1. 2nd ed. Tokyo. 1922; Vol. 2. 3rd ed. 1922; Vol. 3. 2nd ed. 1922.

J 3 = K. Yamada. Zenshujiten. 2nd ed. Tokyo. 1918.

Abbreviations of other books:

Mahavy = Mahāvyutpatti ed. BB. 1910—1911.

BB = Bibliotheca Buddhica.

SA = Mahāyānasūtrālaṃkāra, 2 vols. ed. transl. S. Lévi. 1907—1911.

R = Rosenberg, Introd. to the study of Buddhism. 1916.

M = Mahāvastu ed. E. Senart. 1882—1897.

MB = Suzuki, Mahāyāna Buddhism. 1907.

E = Eitel, Handbook of Buddhism. 2nd ed. 1904.

Other abbreviations:

bva = bodhisattva; mva = mahāsattva; Va = Vajragarbha; Vi = Vimukticandra; (s) = introduces a passage taken from the sūtra; dt = down to: stands for a sūtra-fragment omitted in the sūtra-quotations in the śāstra on account of brevity (乃至); inn = innumerable; imm = immeasurable; s = samādhi; śr = śrāvaka; pr = pratyekabuddha; Bs = Buddha-sons = jinaputrāḥ.

III. Translation of Vasubandhu's commentary (7th bhūmi) (including quotations from the sūtra).

General survey.

I. The varieties of anabhisaṃskārābhinandanapratipakṣāḥ = section A 樂無作行對治.

Four kinds of anuśaṃsā (guṇaḥ); the first three correspond to the first 3 points of the sūtra (A); the 4th meritorious virtue (功德) embraces the other 7 points.

II. The varieties of tadāvaraṇapratipakṣāḥ[23] (彼障對治).
B. Yogācārāpramāṇaprakāraḥ[24] (修行無量種).
C. Yogācārānābhogacarya[25] (修行無功用行).

III. The varieties of yuganaddhacaryā[26] (SAch. 14, 9) = section D (雙行)
1) both practices (śamatha and vipaśyanā) coupled without interstice (二行雙無間)[27]
2) superiority of faith (信勝)[28]
3) being able to effectuate the mahārthaḥ (能作大義)
4) the varieties of bodhipakṣāḥ.

IV. The varieties of the superiority of the preceding (1—6) and following (8—10) bhūmis = sections E and F respectively.[29]

V. The varieties of yuganaddhacaryāphalam (tatphalam)
1) = G. Purity of karma
2) = H. Obtained superior samādhis
3) Surpassed śr. and pr. bhūmis
a) = section I. J. Surpassing the śr. and pr. bhūmis on account of superiority of karma;
b) = K. ‚Not only many immeasurable magical forces, but the paramārtha is also shown immeasurably.'[30]
4) Prāptā viśeṣacaryāḥ (得勝行);
a) = L. Samāpattiviśeṣacaryā.
b) = M. Abhinirhāraviśeṣacaryā[31] (發起勝行).

VI. Conclusion = N.

Translation (N 1194, fol. 44, b 1, 10 seq.).

A

[32]As to ‚anabhisaṃskārābhinandanapratipakṣāḥ' upāyajñānam abhinirharati viśeṣacaryāṃ daśavidhām (s) ‚O Bs, when a bva, well provided with the 6th bhūmi, wants to enter the 7th bhūmi, this bva must enter by means of the 10 kinds of superior practice raised by the knowledge of expedients ‚tasya bvasya asaṅgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihāra āmukhībhavati'; at that time his mind takes delight in the absence of abhisaṃskāra and is not pleased with abhyudayābhisaṃskāra. As to ‚upāyajñānam' shown by these 10 kinds law-varieties of tadabhinandanapratipakṣāḥ: it does not abandon satvadharmanairātmyajñānapratipakṣam, it adopts (parigṛhṇāti) abhyudayamārgam, it originates the superior practices. These superior practices, being unequalled in the supramundane and mundane exalted ways, have four kinds of guṇa:

1) Superiority of wealth and personality is obtained according to requirement; superiority of wealth and personality depends on puṇyasambhāra (s) A 1.[1]

2) Guarding against (the cause[2] of) bad practice thus acquires viśeṣāpramāṇayogācāram among all living beings, does not originate mṛṣācaryām (s) (A 2).

3) kuśalamūlasaṃrakṣaṇatadviśeṣaprāptihetuvardhanena puṇyadharmocchrayam abhisaṃskaroti pāramitābhisaṃskāreṇa (s) (A 3).

4) In the business[2] of satvaparigraha there are sapta mukhāni:

a) On account of adoption of birth according to the Vow,[3] action as Chief,[4] teaching and conversion of the other living beings (pramukhaparasatvavinayanena), the Chief being followed by the living beings (s) (A 4).

---

[1] translation of the 10 divisions of A to be found in MB p. 319—321.

[2] 因事; R p. 92 l. 10 combined with p. 17 l. 42—43: kāraṇakāryam. 事 = karma, karaṇīyam, vastu.

[3] praṇidhānabalajātiparigraha.

[4] pramukhaḥ (the bva as Leader, 上首. Chief of the living beings).

b) By preaching the pratipakṣas he extinguishes the filth of the kleśas and the messengers[1] of the secondary (upa-) kleśas, and makes the perpetual extinction of himself (s) (A 5).

c) Because he extinguishes the āvaraṇāni (there are 4 kinds of āvaraṇam as is preached on the 5th bhūmi: kāṅkṣā, karma, vipāka, dṛṣṭi: J 1, p. 706) (s) (A 6).

d) On account of causing to come together in the great law-assemblies[2] (s) (A 7).

e) On account of puṇya produced by seeing Buddha, hearing the Law, niṣevanam,
pūjanā, yogācāraḥ (s) (A 8).

f) On account of dharmapravartaṇam (s) (A 9).

g) On account of explaining well what has been asked (s) (A 10). Imā daśavidhābhinirhṛtā viśeṣacaryāḥ sapratipakṣaparigrahā[3] bhavanti. As to ‚pratipakṣaparigrahā' they are to be known in due order: (A 1) śūnyatānimittāpraṇihitādisuparibhāvita; (A 2) sarvadharmanairātmyanirjīvaniḥsatvatām avatarati; &c. These 10 law-varieties having been manifested obtain residence in the 7th bhūmi. (s) ‚O Bs, Tasya bvasyaiṣā daśavidhā upāyajñānābhinirhṛtaviśeṣacaryābhimukhacaryāḥ are called the entrance into the 7th bhūmi'. Now, the 7th bhūmi, as divided into anabhisaṃskārābhinandanapratipakṣāh, having been treated, we are going to deal with tadāvaraṇapratipakṣāḥ, having two kinds: a) yogācārāpramāṇaprakāraḥ; b) yogācārānābhogacaryā-(prakāraḥ).

B

As to ‚yogācārāpramāṇaprakāraḥ', pursuing actions[4] to bless which living beings? Living beings staying in which place? By means of which jñānaprajñāḥ? By means of which cittāni? By means of which

---

[1] anuśaya.

[2] 大法衆會集.

[3] parigrahaḥ (攝取) = adoption (SA), aid, salvation; parigṛhītaḥ = kept, observed.

[4] 隨所作.

caryāḥ? Placed on which yānāni? Connected with these distinctions there are 10 kinds of exercise (bhāvanācaryā, yogācāra). As to ‚pursuing actions to bless which living beings?‘: on account of teaching and converting among an immeasurable number of living beings by means of imm. karma (s) ‚Sa saptamyāṃ bvabhūmau sthito bvo 'pramāṇasatvadhātum avatarati | apramāṇam ca buddhānāṃ satvaparipācanavinayakarmāvatarati ||‘. As to ‚Living beings staying in which place?‘: on account of causing to rely on the pure buddha-lands in imm. worlds (s) ‚he enters the net of imm. worlds, enters innumerable pure buddha-lands‘. As to ‚By means of which jñāna-prajñāḥ?‘:[33] on account of jñānābhisaṃbodhi of innumerable kinds of dharmadhātu (s) ‚enters imm. dharma-varieties, enters imm. buddha-jñānam, obtains anuttaramārgam‘; therefore an imm. number of kalpas (he) penetrates past, present and future; he enters also jñānābhisaṃbodhim (s) ‚he enters innumerable kalpas, he enters the imm. buddha-penetration of the things of past, present and future‘. As to ‚By means of which cittāni‘ there are 3 kinds: 1) he has sāmīci-caryāḥ (SA vol. 2, p. 153) adapted to nānādevakāyacittāni and satvādhimukti; he preaches according to their faith (s) ‚he enters the inn. varieties of satvādhimuktiviśeṣa, he enters the inn. names, forms and bodies of the buddhas on account of various manifestations‘; 2) he knows the soft (mṛdu), neither soft nor sharp (madhyama) and sharp (tīkṣṇa) roots (indriyāṇi) of past cittavāsanā; he duly preaches the law (s) ‚he enters the inn. varieties of satvāśayendriyāṇi, he enters the imm. words of buddhaspeech, causing happiness of living beings‘; 3) As to ‚By means of which caryāḥ?‘: on account of preaching the pratipakṣas according to satvacittāni (s) ‚he enters the inn. varieties of satvacittacittasaṃprayuktasaṃskārāḥ,[1] he enters the imm. jñānaprasarānugamam of the buddhas‘. As to ‚Placed on which yānāni?‘: on the three vehicles. As to ‚placed on the śr. yānam‘ (s) ‚he enters the imm. śr. yānaniryāṇādhimuktim, he enters the imm. preaching of the way by the

[1] 衆生心心所行.

buddhas causing satvaniryāṇādhimuktim'. As to ,placed on the pr. yānam' (s) ,he enters the imm. pr. yānasamudāgamaniṣpattim, he enters the imm. buddha-preaching of entering the gate' of deep knowledge (according to the Japanese reading: he enters buddhānām a. gambhīrajñānaprajñāmukham, he enters that which is preached) (tibetan: saṅs rgyas bcom ldan ḥdas rnams kyi ye śes zab moḥi sgor ḥjug pa bstan pa tshad med pa la ḥjug go). As to ,placed on the mahāyānam' (s) ,he enters the imm. practised way of the bvas, he enters the (establishment of the) mahāyāna-collection, preached in inn. ways by the buddhas, causing the bvas to reach entrance'.

C

[34]As to ,anābhogataḥ' (svayam = spontaneously): svabhāvaviśeṣā-vikalpatayā (s) ,spontaneously, without taking vikalpam reaching establishment; avikalpānimittatayā paripūritaḥ'. As to ,These bvas thus well contemplate jñānābhijñām; day and night, always, they exercise (bhāvayanti) upāyajñānam; perfuming (Suzuki, Awakening of faith, p. 84) (training: paribhāvayantaḥ) they originate (abhinirharanti) viśeṣacaryāḥ; well established, firm and constant on account of immovability': tadāvaraṇapratipakṣāḥ.

D

[35]As to ,staying in the īryapathas (attitudes) on account of being present (abhimukha) of the pair (couple) of both practices, śamatha and vipaśyanā, in one (and every) moment (kṣaṇaḥ = 念)':[1] in all practices at the time of that yogācāraḥ, without interval, without break, without ceasing practised; (s) ,When these bvas rise on the Mārga, (even) one moment they do not cease dt. on account of staying in the īryapathas they are far detached from sarvakleśanivaraṇam'. As to ,superiority of faith': on account of attentive reflection on the presence of the ornament of the special excellent meaning (viśeṣārtha) in that imm. knowledge (aparimitajñānam) (s) ,never

---

[1] ichinen (一念) = one concentrated thought; cf. J 1 p. 80—81; 641—1. nennen = kṣaṇe kṣaṇe = sarvacittotpāde.

detached from notions like these'. As to ,being able to effectuate the mahārthaḥ' on account of every moment being provided with daśapāramitāmahārthaḥ (s) ,This bva at every moment is provided with the 10 bvapāramitās dt. jñānap'. As to ,upāyap.' it raises aparimitajñāna(karma); by means of this knowledge it raises dānapāramitādyapramāṇacaryāpraṇidhānabalaparigraham. As to ,praṇidhānap.' abhinirharati uttarottarajñānam; by means of this knowledge it raises dānapāramitādyuttarottaracaryājātiparigrahaviśeṣa. As to ,balap.' it is the practice which all heretical śāstras and the host of māras cannot destroy (asaṃhāryā); eṣayā caryayā dānapāramitādyāvaraṇavirahitā bhavati. As to ,jñānap.' it contemplates and knows according to reality (yathābhūtam) sarvadharmalakṣaṇāni; by means of this knowledge all kinds of distinctions of dānap, &c. are known in order to ripen the living beings. As to ,the varieties of bodhipakṣāḥ' there are 4 kinds: 1) based on mahāyānacaryāpāramitā (s) ,Thus, o Bs., this bva staying on this bvadūraṃgamā bhūmi at every moment is provided with the 10 pāramitās'; 2) based on the living beings to be taught and converted; to practise catvāri saṃgrahavastūni (s) ,also provided with catvāri saṃgrahavastūni'; 3) based on kleśāvaraṇaviśodhana; therefore, as to ,adhiṣṭhānāni, bodhipakṣāḥ, vimokṣamukhāni': staying in which place,[36] by means of which methods (mukhāni), yogācāraḥ prāpnoti pariśuddhim? (s) ,also provided with the 4 adhiṣṭhānāni, the 37 helping bodhipakṣyadharmāḥ, the 3 vimokṣamukhāni'. As to ,adhiṣṭhānāni': a) prajñādhiṣṭhānam; b) satyādhiṣṭhānam; c) kleśatyāgādhiṣṭhānam; d) duḥkhapariśuddhyadhiṣṭhānam (upaśama-); 4) based on jñānāvaraṇapariśuddhi, as the sūtra states succinctly ,all helping bodhipakṣyadharmāḥ at every moment (kṣaṇe kṣaṇe) all fully supplied'.

E

[37] The completion of the prāyogikopāyacaryāḥ of the inferior stages (bhūmi 1—6):

It is said ,Why the completion of the prāyogikopāyacaryāḥ of the inferior bhūmis?' On account of the completion the bva enters mahājñānābhijñācaryāḥ (s) ,Va. said: Bs. the bva on the 10 bva-

bhūmis is fully equipped with all bodhipakṣyadharmāḥ; but on account of the superiority of the 7th bhūmi he obtains the name (is called so). Why? Bs. because tasya bvasyāsyāṃ bvabhūmau upāyacaryāparipūraṇī obtains entrance into ‚jñānābhijñācaryāḥ.' As to ‚abhijñā': pañcābhijñāḥ. As to ‚jñāna': as it was explained before. Why, among those other mundane and supramundane practices, on *this* bhūmi the completion of upāyacaryā originates the viśeṣacaryāḥ? For this reason, because the bva on this 7th bhūmi originates all buddhadharmas, he can be provided with the helping bodhipakṣyadharmas (s) ‚Bs. prathamāyāṃ bvabhūmau bvasya praṇidhānaprasthānaṃ prekṣate sarvabuddhadharmān; therefore he is supplied with the helping bodhipakṣyadharmas dt. because he originates on this 7th bhūmi all buddhadharmas, he is supplied with all helping bodhipakṣyadharmas'.

F

[38] The completion of the ābhogacaryā of prāyogikacaryā[1] jñānaprajñopāyabodhyaṅgāni of the superior stages (bhūmi 8—10):

Why is the completion of ābhoga of prāyogika(caryā)jñānaprajñopāyacaryābodhyaṅgāni of the superior bhūṃis? (s) ‚Why, Bs., the bva coming from the initial stage onwards to the 7th stage obtains the way practised by the jñānaprajñāḥ dt. must by means of mahāpraṇidhānabalam, mahopāyajñānabalam, mahābhijñābalam, then be able to obtain surpassing. From the initial stage onwards he is far detached from all kleśas. Demonstrated like this (p. 10, l. 9—14) this stage is called impure-pure, not on account of kleśacaryā.[47] Yathābhāgimārgasamatayā, that bva on this bhūmi according to his force and capacity abandons ābhogamārgam, like the parable of the cakravartirājā. On the 8th bhūmi he obtains spontaneously saṃbhoga(vipāka)caryām; he surpasses the defiled transgressions of the kleśas, just as if born in the brahmaloka he rejects the human body of cakravartirājā. (s) ‚O Bs., like a cakravartirājā dt. is not a person defiled by kleśadoṣāḥ, because he obtains

---

[1] 增上修行.

surpassing. As to: Bs. the bva staying on this 7th bvabhūmi surpasses mostly (bhūyastvena) rāgakāmādikleśagaṇam': ḅecause he has not yet reached the vipāka (saṃbhoga) bhūmim. Therefore this stage is not called ,kleśacaryāpagatā' on account of having ābhogam (s) ,The bva staying on this dūraṃgamābhūmi is not called a person having kleśas dt. because his striving after tathāgatajñānam having not yet reached its aim, he is not called a person having no kleśas'.

G

As to ,purity of karma' there are 4 kinds: 1) pure superiority of śīlam (s) ,The bva residing on this 7th bhūmi perfectly accomplishes deep and pure kāyakarma dt. these then always practised (corresponds to: tān satatasamitam anuvartate); 2) pure superiority of worldly knowledge (s) ,all worldly sūtras, books and handicrafts (technical accomplishments) dt. spontaneously practised'; 3) as to ,he obtains the being unequalled in renown of both, āśaya and prayoga, of the superiority of his own person' (s) ,sa bvas trisāhasramahāsāhasralokadhātau dt. deep cittam (= āśaya) and wonderful practice (corresponds to prayoga) are unequalled'; 4) superiority of the presence of prāptaviśeṣabalam, dhyānam, &c.[39] (s) ,tasya bvasya yāni cemāni dhyānāni samādhayaḥ samāpattayaḥ dt. bhūyasyā mātrayā paripūriṃ pratilabhate'. In this, depending on dhyānābhinirhṛtāḥ samādhisamāpattyabhijñāvimokṣāḥ, in order to teach and convert the living beings, on account of nirodhasugati, there is nirodhasamāpatti,[1] &c. in due order.

H

[40]As to ,prāptā viśeṣasamādhayaḥ' there are 10 kinds: 1) based on not yet contemplated meaning; 2) based on contemplated meaning (s) ,This bva staying on this 7th bhūmi enters the so-called (1) suvicitajñānabvasamādhim; (2) sucintitārthas.'; 3) based on the superiority of imm. meaning (artha meaning both: a) object; b) A. Meinong's ,Objektiv' = B. Bolzano's ,Satz an sich') (inn. meanings) of one

---

[1] 滅定三摩跋提.

proposition (judgment in logical sense: J 1, p. 59: ichi no giri wo arawasu wo *ichiku* to su); 4) based on the fact that one artha expresses (說) inn. names (subjects in logical sense) (an imm. ,subject'); (s) (3) ,viśeṣamatis.';[1] (4) prabhedārthakośas. (cf. anantanirdeśapratiṣṭhānasamādhi: J 1, p. 1719; N 133); 5) based on the knowledge of all penetrated five vidyāsthānāni (cf. pañcavidyāśāstra: śabda, śilpakarmasthānam, cikitsā, hetu, adhyātma) (s) (5) ,s. of all selected meanings'; 6) based on kleśāvaraṇapariśuddhir bhūtatathātādhyānadṛḍhamūlena (s) (6) ,supratiṣṭhitadṛḍhamūlas.'; 7) based on jñeyāvaraṇapariśuddhi, having 4 kinds of āvaraṇapariśuddhi: a) viśeṣānuśaṃsāvaraṇasyaiṣa pratipakṣaḥ[41] (s) (7) jñānābhijñāmukhas.; b) asaṅgajñānāvaraṇasyaiṣa pratipakṣaḥ (s) (8) dharmadhātukarmas.; c) gambhīrottarabuddhadharmalīnāvaraṇasyaiṣa pratipakṣaḥ (s) (9) tathāgatānuśaṃsās.; d) apratiṣṭhitacaryāvaraṇasyaiṣa pratipakṣaḥ (s) (10) vicitrārthakośasaṃsāranirvāṇamukhas'. As to ,vicitrārthakośa': on account of the various kuśalamūlāni. Thus the mahājñānābhijñāmukhāni completing the principal 10 samādhis, are able to enter śatasahasranayutabvasamādhimukhāni, because they purify this bhūmi.

I

As to ,surpassing the śr. and pr. bhūmis' there are 2 kinds: 1) yogācāropāyajñānabalena; 2) mahākaruṇābalena. As to ,abhimukhaḥ': being able to enter dharmasrotas. As to ,prajñājñānavicāraṇabhūmiḥ':[42] it is to be known as the jñānaprajñā (or: prajñājñānam) of the 8th stage, (where) the bva contemplates only śamathavipaśyanāmārgam.

J

As to ,apramāṇam kāyavāgmanaskarma nimittāpagatam':[43] samāhitatvena nimittāpagatam. These inn. śr. and pr. also have viśodhitaṃ karma nimittāpagatam; anapramāṇam because they are not able to bless all living beings. Further etad apramāṇam (karma) surpasses the karma of the other inferior bhūmis. As to ,suviśodhitā caryā':

[1] 益意; N 110: 意勝.

bhāvanopāyacaryāparipūraṇena. As to ,anutpattikadharmakṣāntyavabhāsitam': nimittābhimukhatayā. As to ,the parable of the prince': showing the superiority of surpassing on this stage. As to ,svaviṣayajñānāvasthitatvam': prayogacaryāparipūraṇena prayogaparyavasānamanasikāravihāreṇa (s) ,Bs. just like a prince born in a royal family dt. svaviṣayajñānacaryāvasthitatvāt sarvaśr. pr. kriyām atikrānto bhavati'.

K

[44]As to ,very deep': dūraṃgamena. As to ,vivikta': tadāvaraṇanirodhena. As to ,apracāra': tābhiḥ pariśeṣalokottaralaukikabhūmibhir apracāraṇīyam. As to ,kāyavāgmanaskarma na cottaram viśeṣacaryāparimārgaṇābhiyogam avasṛjati': though śr. and pr. are detached from tadnimittakarma, they are not like these (bvas). Because they (śr. and pr.) do not strive after higher practices, they are satisfied with getting little.

L

He practises the bhūtakoṭi[1]-practice (corresponds to: bhūtakoṭivihāreṇa ca viharati) but does not realize nirodhasamāpattim, because he does not abandon (avasṛjati) existence (bhāvam) (s) ,Va. said: Bs. the bvas, mvas from the 6th bhūmi onwards are able to enter the nirodhasamāpatti dt. but does not realize nirodhasamāpattim'.

M

[45]As to ,abhinirhāraviśeṣacaryāḥ' there are 8 kinds of prayogasapratipakṣaparigrahāḥ: 1) abhinirhṛtaguṇacaryālokānuvṛttimukham (s) ,The bva thus penetrates samādhijñānabalabhāvanām, originates mahopāyajñānabalam; therefore there is nirmāṇakāyasaṃsāramukhāśayanir-

---

[1] *yaṅ day paḥi mthaḥ* la gnas pas kyaṅ gnas la | yaṅ dag paḥi mthaḥ mṅon du yaṅ mi byed pa ni ṅo mtshar cheḥo || According to the tib. translation we have: nirodha = bhūtakoṭi [= dharmadhātu (S. C. Das)]. J 1 p. 898 (jissai): Because bhūtatathātādharmaprakṛti (svabhāva) is every limiting extreme (際極) it is called bhūtakoṭi. Further, investigating (carrying) to the last extremity the real principle (reason) (實理) of bhūtatathātā, arriving in this ultimateness is called bhūtakoṭi (實際). Bhūtakoṭisvabhāvo 'prapañcaḥ.

vāṇam'; 2) pramukhaḥ (sc. the bva) (cf. J 2, p. 2607) parigṛhṇāti pariśeṣasaṃskārān (s) ,Though parivāraparivṛtaḥ his mind is always far detached'; 3) praṇidhānabhavaparigrahaprayoga (s) ,by means of praṇidhānabalam he accepts birth in the three-world, but is not defiled by the world'; 4) kulatantraprayogo rāgakāmopakleśānuśayavivikto bhavati | rāgakāmasamudācāraṃ cādarśayanti (s) ,his mind is always extinguished, but by means of upāyabalam he is burning again (or: he comes back and is burning); though in that condition he is not baked'; 5) avatāraprayoga (s) ,he follows the buddha-knowledge; he turns round (vivartayati) the śr. and pr. stages'; 6) jīvitopakaraṇaprayogapānāhāranidrāsvapnādimāraviṣayaiḥ (s) ,he penetrates buddhaviṣayakośān, he shows māraviṣayān'; 7) cyutiprayogo jarāvyādhimaraṇam ādarśayati; on account of these 3 māraviṣayas (s) ,he surpasses the 4 māra-ways, he manifests māraviṣayagocaram'; 8) vivartanaprayoga having 3 kinds of vivartanam: a) dṛṣṭirāgavivartanam (s) ,he manifests the practices of the heretical ways, but his āśayaḥ does not abandon buddha-assistance'; b) vighna (bādha) vivartanam (s) ,he penetrates all worldly actions but his mind always rests in lokottaramārgadharmāḥ'; c) rāgavivartanam. Devanāgādigurukāracittaparigraho vivartayati teṣām rāgacittāni (s) ,The devas, nāgas (&c.) surpassed by his vyūhālaṃkāraviṭhapanam dt. dharmaratimanasikāram na vijahāti'.

N

[46] As to ,preserving and guarding buddhasaddharmam (corresponds to: śāsanasaṃdhāraṇaḥ)': because he succeeds in being a mahācāryaḥ in trisāhasramahāsāhasra-worlds, on account of the completion of the practice of expedients, because he is foremost (agrya) in maintaining the Law. Satvānugraheṇa, the explaining name of this bhūmi is to be known as ,dharmakṣāntiparivartanāvirbhāvaḥ' (s) ,tasya bhūyasyā mātrayā satvānugrahāya (gambhīra) dharmakṣāntir viśuddhyati'. This bhūmi is called ,dūraṃgamā', because the culmination (niṣṭhā) of yogācārābhoga has been reached. As to ,tadyathāpi nāma tad eva jātarūpaṃ sarvaratnapratyuptam' (Mahavy. ed. Denison

Ross, p. 206): sarvabodhipakṣyadharmopāyacaryāḥ saṃdarśayati. On account of the completion of ābhoga on this stage is shown the ever more increasing splendour and purity of the kuśalamūlāni (s) ‚tadyathāpi nāma tad eva jātarūpam dt. asaṃhāry(atar)āṇi sarvaśr. pratyekabuddhaiḥ'. As to ‚tadyathāpi nāma sūryābhā': like the preaching of the preceding bhūmis, on account of the superiority of this stage (s) ‚tadyathāpi nāma bho. sūryābhā dt. sarvasatva-kleśasnehān pariśoṣayanti'.

Additions.

Note **16**: The Prajñāpāramitā-literature contains many valuable contributions to the bhūmi-doctrine, e. g. Śatasāhasrikā, 10th parivarta = TW. vol. 5, p. 303—309; Pañcaviṃśati, MS. Paris, Bibl. Nat. fonds sct. n. 71, fol. 122—128 = TW. 7, p. 82—88 = TW. 8, p. 256—259; TW. 8, p. 196—199, p. 676—679, p. 27—29; TW. 6, p. 657—662.

Note **17**: Note specially in this connection the comprehensive term 正智方便淨 (samyagjñānopāyaviśuddhi) for arciṣmatī, sudurjayā and abhimukhī; 方便行滿足淨 for the 7th bhūmi; these terms occur in the 15th (bodhisattva) bhūmi of the Saptadaśabhūmiśāstra.

Note **18**: yathābhāgimārgasamatayā = ǰokistu yosun u mür i täkśi saća (samatā) yi itägän üiläćü (mongol translation; Paris, Bibl. Nat. fonds mongol n. 56, fol. 122 b).

Note **19**: paraṇirmitavaśavartī acc. to K. N. 1194; tibetan and mongol have only vaśavartī.

Note **20**. Mongol: tätägär änä oron dur orośiǰu kiǰaγalal ügäi amitan ädläyü | sayibar otoqsat (sugatānām) un ćaγlaśi ügäi *üćü* (tshad med *'las*) mädäküi (kalpa = mkhyen) täyin bügät śinǰiläyü |

Note **21**: ḥdaḥ dkaḥ phyin dkaḥ ye śes man̄ poḥi las kyis ḥgrub | shin̄ gñis bar mtshams ji ltar yon̄s su brgal dkaḥ bshin |. Mongol: dabaquya bärgä otquya bärgä olan bälgä bilik (bahujñāna) un üiläs i bütügägülüksän qoyar oron i ǰabsar i yambar uγuγata gätülgäküyä bärgä mätü. C_2N: kṣetrānadvi yatha vo'dhyoddharatiḥ || The gāthās have everywhere yatha and tatha in stead of yathā and tathā.

Note **22**: cf. vaśipratyekabuddhānām, M vol. 1, p. 87, l. 14.

Note **23**: deḥi rnam par gyer baḥi gñen po rnam par bshag pa (vyavasthānam). Tibetan commentary-quotations are taken from Bibl. Nat. (Paris) tib. n. 229, fol. 130—335.

Note **24**: tshad med paḥi rnam pa bsgom pa.

Note **25**: mṅon par ḥdu byed pa med paḥi lam la sbyor ba.

Note **26**: zuṅ du ḥbrel baḥi lam ḥthob pa rnam par bshag pa.

Note **27**: gñis cig char daṅ rgyun chags su ḥbyuṅ ba.

Note **28**: mos pa rnam par dag paḥi khyad par.

Note **29**: sa sṅa phyi las khyad par rnam par bshag pa: how the 7th bhūmi is to be distinguished from the preceding and following stages.

Note **30**: *maṅ ba ñid* kyis tshad med par ma zad kyi *mthus* kyaṅ tshad med par rig par byaḥo shes bye brag tu phye ba.

Note **31**: rgyu ba thob paḥi gnas paḥi khyad par.

Beginning section A. Note **32**: de la mṅon par ḥdu byed pa med pa la mṅon par dgaḥ baḥi gñen po (anabhisaṃskārābhinandanapratipakṣa) ni thabs daṅ śes rab kyis yaṅ dag par bskyed paḥi lam gshan rtsom paḥi khyad par (mārgāntarārambhaviśeṣāḥ) bcu po dag ste | gaṅ gi phyir | (s) down to ‚ākramati' | byaṅ chub sems dpaḥ de ni chags pa med paḥi (asaṅga) ye śes la mṅon par phyogs paḥi (abhimukha) śes rab kyi pha rol tu phyin pa la gnas pa (prajñāpāramitāvihāra) mṅon du gyur (abhimukhībhāvāt) pas mṅon par ḥdu byed pa med pa ñid (anabhisaṃskāra) la sems dgaḥ ba yin gyi mṅon par mtho baḥi (abhyudaya) mṅon par ḥdu byed pa (abhisaṃskāra) la ni ma yin te | (cf. Poussin, 12 Causes, p. 120 = 6th bhūmi section O: evam asya . . . pratyavekṣamāṇasya . . . asaṅgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihāra āmukhībhavati) | de la mṅon par dgaḥ baḥi gñen por de dag rnam par bshag go | thabs daṅ śes rab kyi ye śes (upāyaprajñājñānam)ni chos la bdag med paḥi ye śes (dharmanairātmyajñānam) sems can la lta ba (satvadṛṣṭi) daṅ bcas paḥo | lam gshan rtsom paḥi khyad par (mārgāntarārambhaviśeṣāḥ)ni gñen pos yoṅs su zin pa (pratipakṣaparigṛhītā) mṅon par mtho baḥi lam mo | de ni ḥjig rten las ḥdas paḥi gshan daṅ ḥjig rten paḥi mṅon par mtho baḥi lam las gshan du

gyur paḥo ‖ yon tan(guṇa)rnam pa bshis khyad par du ḥphags pa ste ‖

1) ji ltar ḥdod pa daṅ (yatheṣṭa) ji srid ḥdod paḥi bar du (yāvad-iṣṭa) loṅs spyod (bhoga: Mahāvy. ed. Sakaki, 245—1099) daṅ lus kyi khyad par (superiority) thob paḥi rgyu bsod nams sogs pas (puṇyasambhāreṇa) loṅs spyod daṅ lus kyi khyad par gyi rgyu ñid (因事) ni gaṅ gi phyir | (s) A 1.

2) de ltar khyad par thob pa tshad med pa bsgoms pas sems can rnams la log par mi sgrub paḥi phyir | ñes pa spyod pa (doṣa-caryā) las kun tu bsruṅ (saṃrakṣaṇa) baḥi rgyu ñid ni gaṅ gi phyir | (s) A 2.

3) bsod nams kyi raṅ bshin gyi chos kyi tshogs mṅon par ḥdu byed pa (puṇyadharmocchrayābhisaṃskāra) pha rol tu phyin pa rnams legs par byed pas | deḥi khyad par ḥthob paḥi rgyu ḥphel baḥi phyir (tadviśeṣaprāptihetuvardhanena) | dge baḥi rtsa ba kun tu bsruṅs paḥi (kuśalamūlasaṃrakṣaṇa)rgyu ñid ni gaṅ gi phyir | (s) A 3.

4) sems can la phan ḥdogs paḥi rgyu ñid ni sems can la phan ḥdogs pa de yaṅ bdun nas rig par bya ste |.

a) gtso bo (pramukha) daṅ mthun par byed pas gtso bos sems can gshan ḥdul baḥi phyir (parasattvavinayena) bsams bshin du srid par skye bar yoṅs su ḥdsin pa (parigraha) ni gaṅ gi phyir | (s) A 4.

b) kun nas dkris pa daṅ bag la ñal (anuśaya) ḥgags pas śin tu shi shiṅ ñe bar shi bas (atyantaśamopaśamena) ñon moṅs pa (kleśa) rab tu shi bar bya baḥi phyir gñen po ston pa ni gaṅ gi phyir | (s) A 5.

c) sa lṅa pa las gnod pa rnam pa bshi bstan pa gaṅ yin paḥi gnod pa shi bar byed pa (śamanam) ni gaṅ gi phyir | (s) A 6.

d) chos mñan paḥi phyir (dharmaśravaṇena) ḥkhor gyi dkyil ḥkhor rnams (parṣanmaṇḍalāni) su ḥdu bar byed pa ni gaṅ gi phyir | (s) A 7.

e) blta ba daṅ mñan pa daṅ bsñen bkur bya ba (paryupāsanam) daṅ mchod par sbyor ba rnams kyi bsod nams ḥphel bar byed pa ni gaṅ gi phyir | (s) A 8.

f) chos kyi ḥkhor lo bskor ba ni gaṅ gi phyir | (s) A 9.

g) dris pa luñ ston pa ni gañ gi phyir | (s) A 10.

De dag ni lam gshan rtsom paḥi khyad par bcu po gñen po yoṅs su ḥdsin pa (daśamārgāntarārambhaviśeṣasapratipakṣaparigrahāḥ) dañ bcas pa yin no | de dag gñen po yoṅs su ḥdsin pa ni stoṅ pa ñid la sogs pa śin tu bsgoms pa (śūnyatādisubhāvitāḥ) dañ bdag med paḥi chos la ḥjug pa la sogs pas ci rigs par śes par byaḥo | ḥdi dag snañ bar gyur pas sa ḥdi la gnas pa yin te | gañ gi phyir | (s).

(section B) Note **33**: *gañ gis* shes bya ba la chos tha dad pa ñid dañ ye śes tshad med pa mṅon par rtogs pa (apramāṇajñānābhisaṃbodhi) ni gañ gi phyir | (s) B 3 | bskal pa ḥgraṅs pa (kalpasaṃkhyā) dañ dus gsum tshad med par rtogs pas (tryadhvāpramāṇānubodhena) ni gañ gi phyir | (s) B 4 | *ji lta bu* shes bya ba ni rnam pa gsum ste | lha tha dad pa (devanānātva) la mos pa rnams (adhimuktayaḥ) la lus dañ sems (kāyacitta) ḥdra bar ḥjug pas | de dag la mos pa bzlog pa ni gañ gi phyir | (s) B 5 | sṅon gyis bsam pa las byuñ baḥi dbañ po (pūrvāśayendriyāṇi) rtul po (mṛdu) dañ ḥbriñ (madhyama) dañ rnon po (tīkṣṇa) rnams la ci rigs par chos ston pa (dharmadeśanam) ni gañ gi phyir | (s) B 6 | *sems can rnams kyi spyod pa ji lta bu* bshin du gñen poḥi gdams ṅag rjes su ston pa (pratipakṣopadeśānuśāsanam) ni gañ gi phyir | (s) B 7 | *gañ du* shes bya ba ni theg pa gsum la ste | .

Beginning section C. Note **34**: de la ṅo bo ñid dañ bye brag la rnam par rtog pa med pas (svabhāvaviśeṣāvikalpatayā) lhun gyis grub pa ñid (anābhogatā) de | rtog pa med pa dañ rnam par rtog pa med pa (akalpāvikalpa) shes bya baḥi tshig ḥog ma gñis kyis ston to | (s) from ‚sa evaṃ supratyavekṣita-‘ down to ‚avicālyayogena‘ shes bya ba ni deḥi rnam par gyer baḥi gñen po yin paḥi phyir ro ‖ .

Beginning section D. Note **35**: de la skad cig gcig la shi gnas (śamatha) dañ lhag mthoñ (vipaśyanā) gi lam mṅon sum du byed pas gñis cig car ḥbyuñ bar rig par byaḥo | spyod paḥi lam thams cad du (sarveryāpathe) de dañ ldan pas rgyun chags su ḥbyuñ ba ste | gañ gi phyir | (s) down to ‚svapnāntaragato'pi‘ | sgrib pa med pas (anāvaraṇatayā) mos pa rnam par dag paḥi khyad par (adhimuktiviśuddhiviśeṣa) ni gañ gi phyir | sgrib pa med pas (apagatanivaraṇaḥ) spyod lam thams cad la gnas shiñ ḥdu śes yid la bya ba rnam pa de

lta bu dag daṅ mi ḥbral ba yin no (avirahito bhavati) shes gsuṅs paḥo | de la ye śes tshad med pa (apramāṇajñāna) de dag la bkra bar byed paḥi phyir (citrīkaraṇena; cf. M, vol. 1, p. 444) ḥdu śes so (saṃjñā) | mṅon du ḥdun par byed paḥi phyir yid la byed par (manasikāra) rig par byaḥo || sems can re re la pha rol tu phyin pa bcu yaṅ dag par sgrub paḥi don chen po (sarvasattvadaśapāramitāsamudāgamamahārtha) byed pa ste | gaṅ gi phyir | (s) down to ‚jñānapāramitā‘ | de la thabs la mkhas paḥi pha rol tu phyin pa (upāyakauśalyapāramitā) ni ye śes kyi tshad med par mṅon par sgrub pa ste | yoṅs su bsṅo baḥi khyad par gyis (pariṇāmanaviśeṣeṇa) ye śes gaṅ gis sbyin pa la sogs pa tshad med pa mṅon par sgrub bo (dānādyapramāṇam abhinirharati) || *smon lam* gyi pha rol tu phyin pa ni ye śes kyis goṅ nas goṅ du mṅon par sgrub pa ste | skye baḥi khyad par yoṅs su ḥdsin pas (jātiviśeṣaparigraheṇa) ye śes gaṅ gis sbyin pa la sogs pa goṅ nas goṅ du mṅon par sgrub bo (dānādyuttarottaram abhinirharati) || *stobs* kyi pha rol tu phyin pa ni phas kyi rgol ba daṅ bdud kyi tshogs thams cad kyis (sarvaparavādimārasaṃghena) lam gyi rgyun (mārgasantāna) mi chad pa ste (acchinna) | lam gaṅ gis sbyin pa la sogs paḥi mi mthun paḥi phyogs (dānādipratikūlapakṣa) pham par byed paḥo || *ye śes* kyi pha rol tu phyin pa ni chos thams cad la ji lta ba bshin du ṅes par rtog pa ste (yathāvatsarvadharmanitīraṇam) | sems can yoṅs su smin par bya baḥi phyir (sattvaparipācanārthāya) ye śes gaṅ gis sbyin pa la sogs paḥi rab tu dbye ba rnam pa thams cad śes paḥo (dānādipravicayākārān sarvān jānāti) ||.

Note **36**: gaṅ la gnas nas gaṅ shig bsgoms te | sgo gaṅ gis rnam par dag par ḥgyur ba ste gaṅ gi phyir | (s).

Beginning section E. Note **37**: sa ḥog ma daṅ goṅ ma bas khyad shugs pa daṅ dmaḥ ba gñis kyis sa bdun paḥi khyad par rnam par gshag par rig par byaḥo | khyad shugs pa ji lta bu she na | sbyor ba las byuṅ baḥi spyod pa yoṅs su rdsogs paḥi phyir te (prāyogikacaryāparipūraṇena) | de ñid kyi phyir ye śes daṅ mṅon par śes paḥi spyod pa gnon te (jñānābhijñācaryākramaṇam) | gaṅ gi phyir | (s) down to ‚api tu khalu punar‘ | de la mṅon par śes pa ni lṅaḥo | ye śes ni ji skad du bstan par rig par byaḥo | ji ltar na sa ḥdi la sbyor ba las

byuṅ baḥi spyod pa yoṅs su rdsogs pa (prāyogikacaryāparipūranam) yin she na | de ma yin paḥi ḥjig rten las ḥdas pa (lokottara) daṅ ḥjig rten paḥi lam (laukikacaryā) las khyad par du ḥphags paḥi lam (viśiṣṭamārga) mṅon par sgrub paḥi phyir ro | de ñid kyi phyir ḥdi la saṅs rgyas kyi chos thams cad yaṅ dag par bskyed pas (sarvabuddhadharmasamutthāpanatayā) byaṅ chub kyi yan lag rnams (bodhyaṅgāni) yoṅs su rdsogs par byed de | gaṅ gi phyir | (s).

Beginning section F. Note **38**: de ltar sa ḥog ma las khyad shugs pas sṅa phyi las khyad par rnam par bshag par rig par byaḥo | sa ḥog (read with N 1194: goṅ) ma las dmaḥ ba ji lta bu she na | ye śes mṅon par sgrub pa la sbyor baḥi yan lag rnams (jñānābhinirhāraprayogāṅgāni) ḥbad pa daṅ bcas pas (saprayatnataḥ) yoṅs su rdsogs par byed pa ste (paripūrayati) | gaṅ gi phyir | (s) dt. ‚mahāpraṇidhānopāyaprajñābhijñābalādhānāt‘ | byaṅ chub sems dpaḥ rnam par ḥgrol baḥi zla bas smras pa | kye rgyal baḥi sras ci byaṅ chub sems dpaḥi sa bdun pa la byaṅ chub sems dpaḥi spyod pa ñon moṅs paḥi spyod pas kun nas ñon moṅs par śes par bya ba yin nam | byaṅ chub sems dpaḥ rdo rjeḥi sñiṅ pos smras pa | kye rgyal baḥi sras byaṅ chub sems dpaḥi sa daṅ po kho na nas gzuṅ ste byaṅ chub sems dpaḥi spyod pa thams cad ji ltar ḥtsham paḥi lam daṅ mthun pa ñid du byaṅ chub tu yoṅs su bsṅos paḥi dbaṅ gis [sūtra: byaṅ chub yoṅs su bsṅos paḥi dbaṅ gis ñon moṅs paḥi rñog pa daṅ bral bar (bodhipariṇāmanādhipatyena kleśakalmāṣāpagatā) gaṅ ḥos paḥi tshul gyis lam mñam pa ñid kyis (yathābhāgimārgasamatayā) yid ches par bya ste (pratyetavyā)] ñon moṅs paḥi skyon daṅ bral bar śes par bya ste | de tsam gyis (tāvat) sa bdun po rnams la ñon moṅs paḥi spyod pa las śin tu ḥdas (saptasu bhūmiṣu kleśacaryā samatikrāntā) śes ni mi byaḥo shes bya ba ni de ltar sa ḥdi ni kun nas ñon moṅs pa daṅ rnam par byaṅ ba (saṃkliṣṭaviśuddhā) shes bya ste | ñon moṅs pa spyod paḥi phyir ni ma yin no ‖ ji ltar ḥtsham paḥi lam daṅ mthun pa ñid ces bya ba ni sa de daṅ de na ji ltar ḥtsham paḥi lam la bltos paḥi phyir ro | ḥkhor los sgyur baḥi (cakravartī) dpes ni tshaṅs paḥi ḥjig rten du skyes pas (brahmaloka upapanna) ḥkhor los sgyur ba miḥi lus

las ḥdas pa (manuṣyāśrayaṃ hitvā) ltar | sa brgyad pa la (aṣṭamyāṃ bhūmau) rnam par smin pa las byuṅ baḥi lam ḥthob paḥi phyir (vipākamārgaprāptyā) kun nas ñon moṅs paḥi ñes pa las śin tu ḥdas pa ñid (saṃkleśadoṣasamatikrānta) du yoṅs su ston te gaṅ gi phyir | (s) dt. ‚vaktavyaḥ' | sa ḥdi ni rnam par smin pa la mi gnas paḥi phyir daṅ lam mṅon par ḥdu byed daṅ bcas pas (samārgābhisaṃskārataḥ) bsam pa yoṅs su ma rdsogs paḥi phyir (aparipūrṇābhiprāyatvāt) ñon moṅs pa med pa (niṣkleśa) śhes mi byaḥo | de las bzlog paḥi phyir goṅ ma rnams la ni brjod de | gaṅ gi phyir | (s).

Note **39**: 4) bsam gtan la sogs pa mṅon sum du byed paḥi khyad par gyis (dhyānādyabhimukhīkaraṇaviśeṣeṇa) nus paḥi khyad par ḥthob pa (balaviśeṣaprāpti) ni gaṅ gi phyir | (s) | de la bsam gtan rnams ni sems can yoṅs su smin par bya baḥi phyir daṅ shi baḥi bde ba la gnas par bya baḥi phyir | tiṅ ṅe ḥdsin daṅ sñoms par ḥjug pa rnams kyis mṅon par śes pa daṅ rnam par thar pa (abhijñāvimokṣā) mṅon par bsgrub paḥi gnas yin te | ḥgog pa (nirodha) daṅ sñoms par ḥjug pa (samāpatti) daṅ go rim bshin no (**如是次第**) |.

Beginning section H. Note **40**: tiṅ ṅe ḥdsin rnam pa bcus yoṅs su ston te | de yaṅ rnam par mi rtog pa daṅ rnam par rtog paḥi don las brtsams pa (vikalpārthārabdha) ni gaṅ gi phyir | (s) (1) (2) | tshig gcig la don gyi khyad par du mar ḥbyed pa (ekapadārthaviśeṣānekabheda) ni gaṅ gi phyir | (s) (3) | don gcig rnam graṅs du mar ston pa (ekārthaparyāyānekadeśanā) ni gaṅ gi phyir | (s) (4) |.

Note **41**: a) yon tan khyad par can la sgrib pa deḥi gñen por | (s) (7) | chags pa med paḥi ye śes la sgrib pa deḥi gñen por | (s) (8) | saṅs rgyas kyi chos zab ciṅ rgya che ba la shum paḥi sgrib pa (līnāvaraṇam) deḥi gñen por | (s) (9) | mi gnas paḥi lam la sgrib pa (apratiṣṭhitamārgāvaraṇam) ni gaṅ gi phyir | (s) (10) |.

Note **42**: śes rab daṅ ye śes kyis rnam par dpyad paḥi sa shes bya ba ni brgyad paḥo | mṅon du gyur pa (abhimukha) yin no shes bya ba ni ñe bar gyur paḥo | der ni shi gnas daṅ lhag mthoṅ gi lam (śamathavipaśyanāmārga) grub pa yin te | rnam par dpyad pa (vicāraṇam) ḥbaḥ shig tu zad do |.

Note **43**: de la mñam par bshag pa ñid kyis (samāhitatvena) mtshan ma daṅ bral baḥo | ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas rnams kyi las mtshan ma bral bar (śr. pr. karma nimittāpagatam api) ḥbyuṅ du zin kyaṅ sems can thams cad kyi don (sarvasattvārtha) bya baḥi bya ba med pas tshad med pa ma yin no | deḥi ḥog tu tshad med pa de byaṅ chub sems dpaḥi sa gshan las khyad par du ḥphags par bstan paḥi phyir | sbyor baḥi spyod pa yoṅs su rdsogs pas (prayogacaryāparipūraṇena) śin tu yoṅs su sbyaṅs pa ñid (supariśodhitam) daṅ mi skye baḥi chos la bzod pas snaṅ bar gyur pa ñid (anutpattikadharmakṣāntyavabhāsitam) gsuṅs so | rgyal poḥi buḥi (rājaputrasya dṛṣṭāntena) dpes ni sa ḥdi yaṅ dag par ḥdas paḥi khyad par ston te | sbyor baḥi spyod pa yoṅs su rdsogs pas (prayogacaryāparipūraṇena) sbyor baḥi mthar thug paḥi yid la byed pa la gnas paḥi phyir (prayogaparyavasānamanasikāravihāreṇa) raṅ gi yul śes pa la gnas pa yin te (svaviṣayajñāne 'vatiṣṭhati) | gaṅ gi phyir | (s).

Beginning section K. Note **44**: de la riṅ du soṅ baḥi phyir zab paḥo | deḥi mi mthun paḥi phyogs kyi sgrib pa spaṅs paḥi phyir dben paḥo (vivikta) | de ma yin paḥi ḥjig rten las ḥdas pa daṅ ḥjig rten paḥi sa la mi rgyu baḥi phyir rgyu ba med paḥo (apracāra) | ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas rnams kyi las (śr. pr. karma) deḥi mtshan ma daṅ bral yaṅ de lta bu yaṅ ma yin la | goṅ du yoṅs su mi tshol bas (uttarāparimārgaṇena) de tsam la gnas par yaṅ zad do| .

Beginning section M. Note **45**: sbyor ba gñen po yoṅs su ḥdsin pa (prayogasapratipakṣaparigraha) daṅ bcas pa rnam pa brgyad kyis rgyu ba thob paḥi gnas paḥi khyad par (samudācāraprāptivihāraviśeṣa) ston te | sbyor ba rnam pa brgyad la de ḥkhor baḥi sgo (saṃsāramukha) yin pas bsod nams mṅon par ḥdu byed paḥi sbyor ba (puṇyābhisaṃskāraprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (1) | phuṅ po yoṅs su ḥdsin paḥi sbyor ba (skandhaparigrahaprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (2) bsams bshin du srid pa yoṅs su ḥdsin paḥi sbyor ba (bhavaparigrahaprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (3) | ḥdod pa la ḥdod chags kyis kun nas dkris pa daṅ bag la ñal spaṅs

la (kāmarāgaparyavasthānānuśayāḥ prahīṇāḥ) | ḥkhrig pa brten pa yaṅ ston pas (maithunāśrayadarśanena) rigs kyi rgyud la sbyor ba (kulatantraprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (4) | ḥjug par byed paḥi sbyor ba ni gaṅ gi phyir | saṅs rgyas kyi ye śes la yaṅ yoṅs su ḥjug la | ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas kyi sa dag kyaṅ ḥgrub pa yin shes gsuṅs paḥo ‖ zas (āhāra) daṅ ñal ba (nidrā) ni bdud kyi yul (māraviṣaya) yin paḥi phyir | rton pa la sbyor ba (upastambhaprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (6) | bdud kyi yul na ba daṅ rga ba daṅ ḥchi ba (māraviṣayavyādhijarāmaraṇam) ḥdi gsum ston pas ḥchi ḥphoḥi sbyor ba (cyutiprayoga) ni gaṅ gi phyir | (s) (7) | rnam par zlog paḥi sbyor ba (vivartanaprayoga) ni rnam pa gsum ste | lta ba ṅan pa (kudṛṣṭi) la chags pa las rnam par zlog pa ni gaṅ gi phyir | (s) (8) | gnod pa las rnam par zlog pa (bādhavivartanam) ni gaṅ gi phyir | (s) (9) | lha la sogs pa dag pas kyaṅ lhag paḥi lus yoṅs su ḥdsin pa (devādyatirekaparigraha) las de dag gi chags pa rnam par zlog pas chags pa rnam par bzlog pa ni gaṅ gi phyir | (s) (10).

Beginning section N. Note **46**: bstan pa ḥdsin par yaṅ ḥgyur ro (śāsanasaṃdhāraṇaś ca bhavati) shes bya ba ni sbyor baḥi spyod pa yoṅs su rdsogs paḥi phyir (prayogacaryāparipūraṇena) | slob dpon (ācārya) du grags pas de ḥdsin paḥi mchog yin paḥi phyir ro | sa ḥdi ni sems can la phan ḥdogs pa (sattvānugraha) daṅ chos kyi bzod pas rab tu phye bar rig par bya ste (dharmakṣāntiprabhāvanā veditavyā) | gaṅ gi phyir | (s) | sa ḥdi ni sbyor baḥi mthar phyin par ḥgro bas (prayoganiṣṭhāgatā) riṅ du soṅ ba (dūraṃgamā) shes byaḥo | gser gyi sa le sbram rin po che thams cad kyis spras paḥi dpes (jātarūpasarvaratnapratyuptadṛṣṭānta) ni byaṅ chub kyi phyogs pa la sogs pa sbyor baḥi lam thams cad yoṅs su rdsogs pas (bodhipakṣādisarvaprayogamārgaparipūraṇena) sa ḥdiḥi dge baḥi rtsa ba rnams śin tu ḥod gsal bar (prabhāsvaratarāṇi) yoṅs su ston te | gaṅ gi phyir | (s).

Note **47**: Japanese reading (Kokuyakudaizōkyō, śāstradivision, vol. 13, p. 291): There is no defiled practice on account of practising the way of equality according to capacity (nyobun ni).

Beobachtungen über die aussprache des malayischen im Sultanat Perak.

Von

K. Wulff, Kopenhagen.

1. Auf der heimreise von China am anfang dieses jahres bot sich mir gelegenheit zu einem kürzeren aufenthalt in den malayenstaaten, der ursprünglich nur auf etwa fünf wochen bemessen war, sich aber infolge unerwarteter umstände allmählich auf 13 wochen verlängert hat, von denen ich 11 wochen in Kuala Kangsar am mittleren lauf des Perakflusses verbrachte. Dieser ort, die residenz des sultans von Perak, ist nicht die hauptstadt, wohl aber der mittelpunkt des malayischen lebens in diesem staat und bietet für einen kürzeren aufenthalt besonders günstige gelegenheit, bei den malayen ein und aus zu gehen und täglich unverfälschtes malayentum vor augen zu haben. Die sprache der gegend ist ein malayischer dialekt, ein standard-malayisches gibt es ja überhaupt nicht; früher wenigstens betrachteten die malayen selbst die aussprache von Johor als die beste und schönste; die verhältnisse dort haben sich aber, angeblich auch was die sprache betrifft, in den letzten jahrzehnten durch die starke einwanderung, nicht so sehr von europäern als von indiern, chinesen und javanesen, und die entsprechende zurückdrängung des malayischen elements ziemlich geändert. In Kuala Kangsar und umgegend sind die malayen weitaus in der mehrzahl, und sie sind sich ihres malayentums bewußt, halten selbstbewußt daran fest; die malayenkampungs liegen hier in unmittelbarer nähe des städtchens, wo auch ein nichtengländer und privater reisender für kürzere zeit ein unterkommen findet.

2. Die nachstehenden bemerkungen sind die ergebnisse meiner beobachtungen über die aussprache des malayischen an diesem Orte. Für eine eingehendere, durchaus wissenschaftliche phonetische beschreibung des lautbestandes und was sonst zur phonetik einer sprache gehört, reichte weder meine phonetische schulung noch die zur verfügung stehende zeit aus; letztere um so weniger als ich bisher das malayische nur aus büchern kannte und deshalb geraume zeit darüber verging, bis ich mit diesem fremden dialekt so weit vertraut wurde, daß ich meinen beobachtungen und analysen recht trauen konnte. Das material, auf dem sie baut, ist beschränkt, die hauptmasse bieten die von C. C. Brown in den Papers on Malay Subjects, Second Series, 1921, unter dem titel Perak Malay herausgegebenen gespräche im Perakdialekt, die ich mit dem munshi mehrmals gründlich durcharbeitete, suppliert mit dem, was ich sonst beobachten konnte. Eine einseitigkeit ist auch dadurch bedingt, daß eine eingehende und systematische durchprüfung des stoffes nur mit einem einzigen malayen vorgenommen werden konnte, dem munshi Che' Muhammad Edaham aus Kota Lama Kiri, einem kampung, der sich an Kuala Kangsar unmittelbar anschließt; im übrigen war ich auf gelegentliche beobachtung im gespräch mit anderen malayen angewiesen, und erst wenn man ohne angespanntes lauschen folgen kann, läßt sich aus dieser quelle ausgiebig schöpfen.

3. Was meine hauptquelle angeht, so hat Muhammad Edaham, der einzige munshi am orte, vieljährige übung im unterrichten von ausländern, d. h. in diesem falle natürlich engländern; dies bietet sowohl vorteile als nachteile: vorteile insofern, als er geübt ist, die sprache zu beobachten und abweichungen von der norm anzuhalten, nachteile insofern, als die gefahr vorhanden ist, daß er seine sprache dem schüler anbequemt, wozu er auch in gewissen beziehungen neigt. Und da nicht nur sein heimatdialekt ihm vertraut ist, so war immer scharf darauf zu achten, daß er sich an diesen halte, was nicht immer leicht war; bei der durchprüfung des wortmaterials zeigte er sich vielfach vom schriftbild beeinflußt — ebenso wie beim lesen literarischer texte — und mußte erst zur natürlichen aussprache

hinübergeleitet werden. Die letzten wochen meines aufenthaltes in Kuala Kangsar fielen in den Ramadan, den fastenmonat, der auf den malayen in hohem maße abspannend wirkt, und in diesen wochen war auch mein munshi bei aller trefflichkeit nicht auf der höhe seiner leistungen. Phonetisch geschult ist er natürlich gar nicht, und das dehnen und isolieren der laute brachte er bis zuletzt nur in sehr beschränktem maße fertig, desgleichen das demonstrieren der zungenstellungen. Nur wirkliche vertrautheit mit einer sprache und vieljährige übung gibt sicherheit in der analyse der lautbildung; das nachsprechen von wort und laut so, daß der lehrer es als richtig anerkennt, genügt nicht, denn akustisch wesentlich gleichwertige ergebnisse lassen sich ja oft mit verschiedenen mitteln erzielen. Ganz besonders gilt dies von den vokalen, bei denen die schwierigen spannungsverhältnisse (ob narrow oder wide) so sehr in betracht kommen.

4. Trotz der durch die genannten umstände bedingten unsicherheit glaube ich, daß diese kleine untersuchung, da über die aussprache des malayischen bisher so erstaunlich wenig genaueres bekannt geworden ist, vorläufig als beitrag zur malayischen phonetik ihren wert haben wird; sie gibt nur grundzüge, bei genauerem studium würde sich vieles hinzufügen und vielleicht manches verbessern lassen, im großen und ganzen hoffe ich aber, das grundlegende einigermaßen richtig erfaßt zu haben. Das arabische element des wortschatzes, das, soweit es nicht völlig malayisiert ist, ja vorwiegend literarischen charakter hat, ist konsequent ausgeschieden; der gebildete malaye verwendet es auch im gespräch und bestrebt sich dabei, es auch mit arabischer aussprache zu geben. Für dieses gelten ganz andere laute und betonungsregeln, auf die ich nicht genauer habe eingehen können; übrigens wird man für diesen teil des wortschatzes wahrscheinlich relative einheitlichkeit innerhalb des ganzen malayischen sprachgebietes finden.

5. Was die in dieser untersuchung angewendete schreibung der malayischen wörter angeht, so behalte ich die bei den engländern übliche transkription bei, die der holländischen vorzuziehen ist; ab-

weichend davon gebrauche ich für den palatalen nasal *ñ* (engl. *ny*, holl. *nj*), für den velaren *ṅ* (engl. und holl. *ng*), und der kehlkopfverschluß ist durch das arabische hamzah ء ausgedrückt. In beiden systemen bezeichnet bekanntlich *ĕ* (nicht sehr glücklich gewählt, aber seit langem eingewurzelt) den kurzen reduzierten vokal, den sogenannten murmelvokal. Die wörter werden also durchweg in ihrer literarischen form gegeben, nicht in einer mehr phonetischen schreibung, die die dialektische aussprache genauer wiedergäbe — im allgemeinen ergibt sich diese von selbst aus der nachstehenden lautbeschreibung —, und nur wo es gelegentlich notwendig ist sie genauer anzugeben, sind noch andere zeichen verwendet: *ạ* bezeichnet dann den aus auslautendem *a* entstandenen mittelzungenvokal in seiner nichtlabialisierten und labialisierten spielart (s. § 29), *ạ̊* einen anderen, hinteren und gerundeten mittelzungenvokal (§ 41), die übrigen zeichen sind auch sonst üblich: *ä* und *å* für weit offene *e*- und *o*-laute, ein untergesetztes häkchen für die mittlere öffnung, ein untergesetzter punkt für geschlossene, ein wagrechter strich für gedehnte vokale, ´ über dem vokal für stärkst betonte silben, ` für die mittlere druckstärke. Sehr schwach artikulierte laute können durch kleine schrift und erhöhung über die zeile ausgedrückt werden.

6. Das malayische von Perak weist sehr ausgeprägte dialekteigentümlichkeiten auf, die es von der sprache anderer gegenden scharf abheben; von der sprache der malayischen literatur ist die umgangssprache dieses staates sehr verschieden. Von engländern habe ich mir erzählen lassen, daß sie, obwohl des malayischen mächtig, als sie zuerst nach Perak kamen, kaum ein wort verstanden, und auch malayen von hier sagen, daß sie manche dialekte nicht immer mit leichtigkeit verstehen; einer meiner malayischen freunde, der eine reise nach Nordsumatra gemacht hat, verstand die dortigen malayen zunächst nur mit schwierigkeit und nur bei langsamem sprechen.

Der Perakdialekt ist in sich auch nicht einheitlich, jede gegend hat ihre eigentümlichkeiten in wortschatz und aussprache; die malayen

von Kuala Kangsar und Kota Lama Kiri am rechten[1] ufer des Perakflusses geben an, daß schon der kampung Sayong gegenüber am linken ufer abweichungen aufweist (die freilich sehr geringfügig sind), und doch herrscht hier beständiger und reger verkehr über den fluß, weil Kuala Kangsar der marktflecken auch für Sayong ist. Diese dialektverschiedenheiten innerhalb der sprache von Perak zu studieren hatte ich keine gelegenheit, die nachstehenden beobachtungen betreffen ausschließlich den dialekt von Kuala Kangsar und den des daran angrenzenden kampung Kota Lama Kiri, dem mein munshi angehört und in dem auch die mehrzahl der malayen, die ich kennenlernte, wohnen.

7. Was das Perakmalayische von anderen dialekten unterscheidet, ist sowohl der wortschatz, der ein gewimmel von speziellen Perakausdrücken aufweist — das malayisch-holländische wörterbuch versagt hier auf schritt und tritt —, der grammatische bau und die aussprache.[2] Was die grammatischen formen betrifft, so hebt er sich von der literatursprache besonders dadurch ab, daß der gebrauch der präfixe und suffixe weit beschränkter ist als in dieser; auch im umgang zwischen malayen, nicht nur gegenüber dem europäer, werden in weit größerer ausdehnung nackte stämme verwendet. Das präfix *mĕng-* verliert sehr oft sein *mĕ-*, so daß nur sein schlußnasal bleibt, der ja z. t. — und hier in noch größerem umfang als anderswo, indem auch stimmhafte verschlußlaute darnach schwinden — mit dem folgenden anlautskonsonanten des stammes verschmilzt;

[1] Was wir das linke ufer des flusses nennen, ist für den malayen das rechte; er rechnet von der mündung aus, ganz natürlich, da er ja, von der küste kommend, allmählich am fluß entlang ins land eindrang.

[2] Sehr häufig hört man von malayen, die immer hier gewohnt haben, ausspracheformen, die nicht die dieser gegend eigentümlichen sind; so z. b. daß wörter auf *s* ausgehen, obgleich dieser wortauslaut in ein *h* übergegangen ist, daß auslautendes *l* hinter *o* und *u* bleibt, daß der wortausgang *-ir* nicht, wie gewöhnlich, *-iä*, sondern *-ēr* gesprochen wird (mit einem langen *e*-laut nach § 30c). Inwieweit malayen unter sich solche formen anwenden, konnte ich nicht feststellen, wahrscheinlich beruhen sie aber eher darauf, daß der malaye in anwesenheit eines ausländers mehr oder weniger unwillkürlich die reinen dialektformen zugunsten der mehr allgemeinen und schriftsprachlichen aufzugeben geneigt ist.

man sagt also neben *mĕñchari* auch (und wohl häufiger) *ñchari*, neben *mĕneṅok* öfter *neṅok* (von *teṅok*), neben *mĕniaṅ niaṅ* (von *diaṅ*). Soweit stimmloser anlaut vorliegt, ist dies ja ganz dasselbe, was man besonders in der javanischen gruppe der indonesischen sprachen antrifft. Das suffix *-i* scheint in diesem dialekt ganz oder doch fast verloren zu sein, *-kan* dagegen ist im gebrauch, aber nicht in solchem umfang wie in der schriftsprache. Eine eigentümlichkeit dieses dialektes ist ferner, daß die iteration konsonantisch anlautender wörter in großer ausdehnung durch reduplikation mit dem vokal *ĕ* ersetzt ist: man sagt *rĕrumbu* für *rumbu-2*, *mĕmain* für *main-2*, *gĕgĕlap* für *gĕlap-2*, *rĕrama* neben *rama-2* (dies, nicht *kupu-2*, ist das lokale wort für ‚schmetterling'), *lĕlama* für *lama-2*, *gĕgaya* für *gaya-2*, *mĕmola* für *mula-2*, *sĕsama* für *sama-2*, usw. Über diese reduplikation vgl. noch § 20. Eine höchst interessante form der reduplikation, die auch in gewissen anderen indonesischen sprachen auftritt und bei der die reduplikationssilbe mit vokal *ĕ* auf nasal ausgeht, liegt z. b. vor in *rĕṅriaṅ* = *riaṅ-2* (‚zikade'), *bĕmbaraṅ* = *baraṅ-2*, *jĕnjaman* = *zaman-2*, *pĕmpĕtaṅ* = *pĕtaṅ-2*, *dĕndiam* = *diam-2*, und entsprechend in *kĕṅkadaṅ*, *sĕnsiaṅ*, *sĕnsoraṅ* = *soraṅ-2*, *sa-s(a)oraṅ* und vielen anderen; so glaube ich auch *mĕnmain* (neben *mĕmain*) für *main-2* gehört zu haben. Beispiele dieser form der reduplikation habe ich nur festgestellt, wo der stamm auf nasal ausgeht, und diese ganze erscheinung der reduplikation statt iteration ist deshalb offenbar als ein produkt der reduktion infolge von unbetontheit zu fassen.[1]

8. Unter den lautlichen erscheinungen des dialektes,[2] die nicht in anderem zusammenhange bei der lautbeschreibung dargestellt werden, hebe ich einiges hervor: teils den ausfall des *r* in den präfixen *bĕr-*, *pĕr-*, *tĕr-* vor konsonantischem anlaut, also z. b. *bĕtaña*, *pĕtĕmu*, *tĕbuka*, teils die eigenartigen verstümmelungen häufig ge-

[1] Diese formen der reduplikation ersetzen nicht jede art der iteration; reziprozität wird auch in diesem dialekt durch iteration ausgedrückt, die intensität der handlung dagegen durch reduplikation; so wird z. b. *bĕ-pĕpukul* von einem subjekt gesagt, *bĕ-pukul-2* von mehreren, die ‚sich schlagen'.

[2] Einiges hat Brown, s. XI ff., zusammengestellt.

brauchter wörter, meistens ihres anfangs, gekürzte formen wie *ni* und *tu* für *ini, itu, gini, gitu* = *bagini, bagitu, udah* oder *dah* = *sudah, idak* = *tidak* (*tak*, d. h. *ta'*, kommt ja auch sonst vielfach vor), *ñat* = *sañat, ñan* = *dĕñan, man* = *tĕman* ‚ich', *nak* (*na'*) = *hĕndak, aja* und *ja* = *saja, sahaja, kut* = *takut, pas* (d. h. *pah*, s. § 17) = *lĕpas, ĕn* = *mun, lamun, iāʳ* = *biar, bak* = *bawak, bañ* = *barañ*; für *saya, sahaya* sagt man in unbetonter stellung auch *sa̧*. Ferner gehört hierher wohl das *-ma* von *sema, dema* (*saya-ma, dia-ma*), *kita-ma, mika-ma, apa-ma* und ähnliches, das eine art plural bildet und von Brown (s. IX) wohl mit recht als kürzung von *sĕmua* erklärt wird.

9. Wie ich vom übergang vom deutschen (norddeutschen) zum dänischen die gesamtlage der organe nicht unbeträchtlich nach vorn im munde verschiebe, so gelingt auch die richtige nachbildung der malayischen laute dieser gegend am besten, oder gar nur, durch eine solche verschiebung nach vorn von der deutschen artikulationsbasis aus, etwa in die gegend, die auch für das englische die grundlage bildet; nur ist beim malayischen die zunge weniger gesenkt, weniger breit, und straffer gespannt, straffer auch als beim dänischen und bei meinem deutsch. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß, wie es scheint, die malayen sich ziemlich leicht eine gute aussprache des englischen aneignen, und zu der relativ starken spannung der organe stimmt es, daß die sprache sich durch klare, präzise artikulation auszeichnet, bei der auch die minderbetonten silben scharf herauskommen; nichts ist hier unklar und verschwommen, anderseits fehlt aber auch jede härte. Der dialekt zeigt in dieser beziehung wie auch in gewissen anderen, die gleich besprochen werden, gewisse übereinstimmungen mit dem französischen. Die unterschiede der vokal- und silbenquantitäten sind in silben mit vollvokal verhältnismäßig gering, ebenso wie die der relativen druckstärke der silben. Silben mit vollvokal sind die zwei letzten des stammes oder, wenn dieser den reduzierten vokal (ĕ) hat, die letzte, außerdem immer die suffixe; was der vorletzten silbe des nackten stammes vorausgeht, sei es präfix oder zum stamm gehörig, hat den ĕ-vokal und ist normalerweise schwachbetont; viersilbige lehnwörter wie etwa *maᵉnusia* werden

vielfach mit zwei haupttonsilben gesprochen, d. h. als zwei wörter behandelt. Es ist dagegen scharf darauf zu achten, daß bei der verlegung des hauptdruckes von der vorletzten auf die letzte stammsilbe die erstere ihren vokal, wenn auch oft ein wenig gekürzt, immer voll und klar artikuliert behält, daß er keineswegs artikulatorisch beeinträchtigt oder gar nur gemurmelt wird, wozu sprecher germanischen stammes so leicht neigen.[1] Die relative länge und kürze der vokale innerhalb der silben des wortes ist, soweit ich heraushören kann, durchaus schwankend, eine feste regelung von relativer vokallänge und -kürze wie etwa im griechischen, deutschen, englischen und dänischen ist mir wenigstens nicht erkennbar geworden, und ich zweifle sehr, daß man sie bei genauerer vertrautheit mit der sprache finden würde. Man kann vielleicht mit recht sagen, wie es gewöhnlich (nur viel zu kategorisch, wenn man es auf diesen dialekt übertragen wollte) vom malayischen angegeben wird, daß vokale stärker betonter silben durchschnittlich ein wenig länger sind als die der weniger betonten, aber feste regel ist dies hier keineswegs; und da die relative druckstärke ständig schwankt, so liegt darin auch keine bindung der vokallänge und -kürze an bestimmte silben. Ein schwachbetonter vokal zwischen zwei stärkerbetonten (z. b. in *má'nusìa* oder *sìlakàn*) scheint gewöhnlich ziemlich kurz zu sein und kann in einzelnen fällen, aber nur, glaube ich, in sehr häufig gebrauchten verbindungen, ganz oder doch fast ganz unhörbar werden; in *agak-2* (± *ña*) und *anak-2* habe ich häufig hinter dem ersten kehlkopfverschluß überhaupt keinen vokal auffassen können, also *agá'gà'*, *aná'nà'* gehört; ganz regelmäßig wird *ta'da* für *ta'ada* gesprochen. Auch die vokale, die einem wortauslautenden kehlkopfverschluß unmittelbar vorausgehen, sind regelmäßig relativ kurz.

---

[1] Eine scheinbare ausnahme bildet das wort *kasihan*, das man *ksihan* gesprochen hört; dies wort gilt aber nicht mehr als ableitung von *kasih*, von dem es sich ja auch in der bedeutung selbständig abgezweigt hat, sondern als selbständiger stamm. Das äußert sich auch darin, daß es geschlossenes und gespanntes (narrow) *i* hat, während es als *-an*-ableitung den offeneren und ungespannten laut haben müßte (s. § 30 c).

10. Minderbetontheit und relative kürze der silbe oder ihres vokals geht zwar, wo dieser ĕ ist, hand in hand, in silben mit vollvokal aber durchaus nicht; wie in dem kürzlich erwähnten fall (§ 9), so ist auch sonst (z. b. in schlußsilben) nichts falscher und mehr geeignet, sich unverständlich zu machen, als wenn man nach dem muster moderner germanischer sprachen die minderbetonten silben halb verschluckt. Man findet sogar vielfach den vokal geringerer druckstärke, zumal in offener letzter silbe, länger als den der hauptbetonten, selbst wenn diese offen ist. Im ganzen besteht eine neigung, die letzte silbe vor einer pause, sowohl im zusammenhang der rede als ganz besonders am ende einer replik, zu dehnen, insoweit sie gedehnt werden kann; in letzterer stellung wird bei lebhaftem sprechen, am stärksten in lebhaften zurufen, diese dehnung bisweilen sehr weit getrieben, die silbe unendlich lang gereckt; besonders wenn sie auf vokal ausgeht, aber auch wenn auf nasal, z. b. hört man oft genug das *a* in *tuan* als anredewort gegenüber dem *orañ putih* lang gedehnt. Das chinesische, zumal südchinesische dialekte wie der kantonesische, haben dieselbe neigung, und die starke verlängerung trifft hier mit vorliebe satzschließende partikeln; von malayen wie von chinesen[1] hörte ich zuweilen eine längere oder kürzere reihe von kurzen zu- oder ausrufen in schneller folge, deren jeder mit einem nach unseren begriffen unnatürlich stark in die länge gezogenen vokal abgeschlossen wurde.

11. Im ganzen dient die abstufung der vokal- oder silbenlänge vielfach der gefühlsbetonung, indem starke emphase gern mehr oder weniger dehnung mit sich bringt; man kennt das ja zur genüge auch aus europäischen sprachen, aber kaum in so lebhafter abstufung wie bei den malayen. Der gefühlsbetonung dient auch, wie in den meisten europäischen sprachen, die abstufung nach tonhöhe; musikalische töne wie die der indochinesischen sprachen oder des schwedischen, litauischen usw. kennt das malayische nicht. Was insbesondere den frageton betrifft, so besteht er zwar in einer erhöhung des tons, aber nicht wie bei uns in einem allmählichen ansteigen, sondern entweder der ganze satz oder weit öfter sein schluß, ein oder zwei wörter gewöhn-

[1] Das läßt sich z. b. im hafen von Hongkong gut beobachten.

lich, werden unvermittelt in höhere tonlage gerückt, die dann meist einen ebenen ton hält; das ist ganz dasselbe, was man im chinesischen findet. Häufig wird noch, aber bei weitem nicht immer, die partikel *yą* am schluß angehängt, die dann gewöhnlich lang und mit fallendem ton gesprochen wird.

12. Die akzentverhältnisse des Perakmalayischen sind ziemlich schwierig. Die gewöhnlich für das malayische aufgestellte regel der stärkeren betonung der vorletzten silbe, sofern diese vollvokal hat, der letzten wenn die vorletzte den ‚murmelvokal' hat, gilt hier entschieden nicht. Zwar, wenn ich den munshi eine liste von losgerissenen wörtern herunterlesen lasse, so gibt er in der ersteren kategorie fast durchaus der vorletzten silbe den hauptdruck, in der natürlichen, zusammenhängenden rede liegt die sache aber wesentlich anders.

Es gibt eine beträchtliche menge von wörtern, die gewöhnlich die vorletzte stärker betonen, aber auch andere, die ich kaum anders als auf der ultima betont hörte; solche sind z. b. *diam, siap, takut,* und bei genügend lang ausgedehnter beobachtung würde man vielleicht eine ganz stattliche anzahl solcher feststellen können, die vorwiegend stärkeren druck auf der letzten haben. Bei weitem die hauptmasse wohl des wortschatzes wird aber bald so, bald so betont, also z. b. *tánah, tanáh; bíar, íå, iǻ; áku, akú; púchat, puchát; kĕndían, kĕndián* (oder *kĕnian*). Regeln für diesen wechsel konnte ich nicht feststellen, es scheint mir aber, daß hier teils vom stimmungsmäßigen, teils vom rhythmus vieles abhängt. Emphase scheint oft wechsel der druckstärke mit sich zu bringen, und daraus erklärt sich wohl, daß *ni* (*ini*) und *tu* (*itu*) anscheinend eine stärkere betonung der ultima des vorausgehenden wortes, das sie deiktisch qualifizieren, herbeiführen; eine erscheinung der enklise ist dies nicht, weil diese deiktischen partikeln dabei selbst stark betont sind. Ich habe die von Brown herausgegebenen gespräche in der umgangssprache Peraks sämtlich wenigstens zweimal mit dem munshi so durchgearbeitet, daß ich ihn vorlesen ließ und dann selbst nachsprach, wobei ich in großem umfang betonungszeichen hinzusetzte; und da zeigte es sich, daß er das zweite mal in zahlreichen fällen andere silbenbetonung gab als das erste,

wahrscheinlich, weil er eben eine etwas andere gefühlsbetonung hineinlegte. Aber diese fragen müßten noch genauer untersucht werden.

13. Es ist hier freilich zu beachten, daß der unterschied zwischen hauptbetonten und minderbetonten silben durchweg ziemlich gering ist; wer an die ausgesprochene unbetontheit der meisten schlußsilben der wörter in den meisten germanischen sprachen gewöhnt ist, wird deshalb infolge der kontrastwirkung oft geneigt sein, bis sein ohr genügend geschult ist, ultimabetonung auch da herauszuhören, wo sie in wirklichkeit nicht vorliegt. Daß sie aber vorkommt, und zwar häufig vorkommt (auch in wörtern mit vollvokal in der vorletzten), unterliegt keinem zweifel; aber anderseits wird man auch in sehr häufigen fällen beim besten willen nicht sagen können, welche von zwei silben mit stärkerem druck gesprochen wird, und es wäre sinnlos, auf jeden fall den wörtern eine stärker und eine weniger stark betonte silbe aufzwingen zu wollen. Diese gleichmäßige betonung der zwei (einzigen oder letzten) silben eines wortes, die wiederum zu einem teil durch den satzrhythmus bedingt sein dürfte, ist mir wieder besonders aufgefallen in wörtern, auf denen starker nachdruck im satz liegt, und sie scheint mir wesentlich stärkere emphase zu enthalten als die verlegung des hauptdruckes von der pänultima auf die ultima; z. b. ist *úsáh-lạ* ‚laß ab!‘ stärker negierend als *usáh-lạ*. Soviel ist sicher, daß sie oft, in verbindung mit gedehnter aussprache des wortes, dazu dient, starken nachdruck auf ein wort zu legen; so wird z. b. *bañak* vor adjektivischen wörtern (in verbindungen also wie *bañak bagus* ‚sehr schön‘) sehr gewöhnlich so gesprochen, daß beide silben gleich starken ton haben, die erstere dazu mehr oder weniger, je nach der stärke des gefühls, gedehnt wird, oftmals sehr stark. Ebenso kommt es in eindringlicher frage vor: *ádá-ka ular bisa di-kampung* ‚gibt es denn wirklich giftschlangen im kampung?‘, und in der antwort *ádá* ‚ja freilich gibt es sie‘ (*ada* beidemal gedehnt).[1] Hiermit hängt wohl

[1] Als ich einmal ohne begleitung in einen etwas entlegeneren kampung ging, fragt mich ein alter malaye, ob ich mich denn nicht fürchte: *ápa túan ta'takút* (der ganze satz in hoher tonlage), und gibt auf die überraschte frage, was ich denn zu fürchten hätte, die antwort: *tá'dá takút túán!* (mit langgedehntem *a* in *tuan*) ‚nein, es ist wahrhaftig nichts zu befürchten‘.

wiederum zusammen, daß die partikeln *lą* und *ką* (= *lah, kah*) und die speziell in Perak gebräuchliche *ti* (*pun* scheint dagegen nicht so zu wirken) häufig eine solche betonung des vorausgehenden wortes herbeizuführen scheinen (oder hand in hand mit ihr gehen) — wieder keine erscheinung der enklise, denn auch diese partikeln sind in solchen verbindungen vielfach stark betont und ihr vokal lang gedehnt. Insofern ist also die gewöhnlich aufgestellte regel, daß *lah, kah, tah* und *pun* keine akzentverschiebung herbeiführen, für den Perakdialekt nicht zutreffend.

14. Aber auch die regel, daß die suffixe (wie *-ña, -kan* usw.) eine verlegung des akzentes auf die ultima des stammes verursachen, trifft nicht unbedingt zu; daß sie sehr häufig ist, das häufigste sogar, soll nicht bestritten werden, aber ausnahmen sind gar nichts ungewöhnliches. Übrigens besteht die ‚akzentverschiebung' nicht unbedingt in mehrbetonung der letzten stammsilbe, sondern ebenso oft nur darin, daß diese gleich starken druck bekommt wie die vorletzte, also die selbe gleichmäßige stärke beider wie im vorigen paragraphen. Auch hier mögen wieder rhythmische einflüsse sich geltend machen. Z. b. habe ich betonungen notiert wie *síla-kánla* (auch *síla-kàn*), *'pĕtía-kan, káki-ku, ñchári-kan* u. ä. Und bei der affigierung von *ka--an* ist es in vielen bildungen regel, daß die vorletzte stammsilbe haupttonig bleibt: *kĕsúdahàn, kĕrája'àn* usw. Bleibt die vorletzte des stammes stärker betont, dann bekommt übrigens regelmäßig auch das suffix einen stärkeren druck, weniger stark als der der ersten stammsilbe, aber wesentlich stärker als der der letzten des stammes, deren vokal ziemlich kurz und unbetont wird, ohne aber in seiner artikulation beeinträchtigt zu werden (vgl. § 9).

15. Wie schon bemerkt, ist die artikulation des Perakmalayischen klar und präzis; die charakteristischen eigentümlichkeiten der konsonanten sind gut ausgeprägt. Von den verschlußlauten sind die stimmlosen, die tenues, bei deutlichem sprechen deutlich, aber ziemlich schwach aspirierte fortes, gewiß nicht stärker aspiriert als die englischen, vielleicht gar eher noch etwas weniger; im silbenauslaut (was normalerweise im wortauslaut heißt), wo *k* zum kehlkopfverschluß geworden

ist und der palatal nicht vorkommt, sind sie sogenannte implosive, eine explosion ist nicht, wenigstens nur ganz außerordentlich schwach hörbar. Man nennt diese auslautenden verschlußlaute tenues, ich kann aber nicht entscheiden, ob die stimme des vokals schon vor der bildung des verschlusses verklungen ist, oder ob sie während desselben noch schwach weitertönt. Die schrift (die arabische und nach ihr die europäische) scheidet zwischen auslautendem *p* und *b* (letzteres z. b. in *uab, lĕmbab, dĕgub-dĕgab*), wie ja auch manche andere indonesische sprachen auslautende tenues und mediae unterscheiden; das muß sicher in der alten aussprache begründet sein, ich kann aber keinen unterschied hören zwischen diesen beiden auslauten der schrift. Ein geringer unterschied ist dagegen vorhanden, der vielleicht nur in der gleichmäßigen, nicht abnehmenden stärke des vorhergehenden vokals besteht, zwischen wörtern auf *-d*, die dem arabischen entstammen, wie *had, mĕs*ᵉ*gid,* und echt malayischen auf *-t*. Über diese auslautenden implosive vgl. noch § 44. — Die stimmhaften verschlußlaute, die mediae, sind im vergleich zu den stimmlosen lenes und unaspiriert; stimmhaft sind sie hochgradig, wesentlich stärker als die englischen, wohl auch noch stärker als die des französischen. Holländische autoren geben zuweilen an, sie klängen, als gehe ein nasal voraus; für den hiesigen dialekt trifft das nicht zu, und es wird wohl auch nur eine täuschung des an den schwächeren stimmton gewöhnten germanen sein. — Kräftig stimmhaft sind auch die nasale, bei denen die stärkere stimme besonders im wortanlaut, aber auch sonst im silbenanlaut auffällt. Bei holländern[1] wieder findet man die angabe, bei nasal + verschlußlaut im wortinnern gehören beide konsonanten zur folgenden silbe; davon ist im Perakdialekt auch keine rede; man kennt in diesem nicht das starke abfallen der druckstärke der silben wie in unseren germanischen sprachen, das sich auch auf silbenschließende nasale erstreckt, und die abgrenzung der silben voneinander wird dadurch

---

[1] So z. b. auch bei A. A. Fokker, Malay Phonetics (Leyden und London, 1895), s. 25. 42 etc. Fokker, dessen lautbeschreibung viel zu wünschen übrig läßt, behandelt den dialekt von West-Borneo, dessen aussprache von der des Perakdialektes grundverschieden sein muß.

noch fließender, als sie es sonst ist, ich finde aber nichts in der aussprache, was den nasal in solcher stellung enger mit der folgenden silbe verbände. Die nasale kommen (wie auch *r*) ohne vokal silbenbildend, also in vokalischer funktion vor; darüber s. unten § 39.

Von allen konsonanten außer den labialen gilt, daß sie von folgenden vokalen beeinflußt werden durch vorwegnahme von elementen der vokalartikulation: vor denen der *i*-reihe mehr oder minder starke zurückziehung der lippenränder, vor denen der *u*-reihe durch stärkere oder geringere labialisierung; dieselbe beeinflussung durch einen vorhergehenden vokal findet man im wortauslaut. Es ist dies ja eine erscheinung, die auch in anderen sprachen unendlich verbreitet auftritt.

16. Über die labialen verschlußlaute und *m*, die ja im ganzen wenig variationen aufweisen, ist nichts näheres zu bemerken; den von Brown (p. XIV) angegebenen übergang von auslautendem *m* in *n* habe ich nicht bemerkt. Das konsonantisch fungierende *w* ist eigentlich vokal, ohne reibungsgeräusch, natürlich bilabial; es ist ein *u*, nicht *o*, anscheinend dasselbe wie *u* in offener silbe (§ 31a), gespannt (narrow) und mit gut vorgestülpten lippen artikuliert. Es kommt zwischen vokalen, besonders zwischen zwei *a*, vor und im anlaut, letzteres selten. In lehnwörtern wie *prawera, dewa, dewata, kawin, kĕchewa* usw. ist der laut derselbe wie in echt malayischen wie *bawak, bawah, lawan, kĕrawat*. Anlautend, wie in *wak, wap, war, wan, weh, wek, wit* und im lehnwort *warna*, ist es wieder derselbe *u*-laut, der hier bei langsamer, nachdrücklicher aussprache deutlich hervortritt, indem es dann mit schwachem (nicht hauptbetontem) vorschlag eines *u*, nicht *o*, erscheint, also etwa *ᵘweh, ᵘwap* usw.; die häufige schreibung *uap, uit* (oder gar *uwap, uwit*) wäre für diesen dialekt irreführend.

17. Die dentale *t, d* und *n* sind koronale alveolare; die zungenstellung ließ sich bei dem leicht dehnbaren *n* gut feststellen: die zungenspitze ist gehoben, so daß ihr vorderer saum fest an den hinteren rand der alveolen der oberen zahnreihe anliegt. Eine weitere verschiebung der zungenspitze vor vokalen der *i*-reihe habe ich nicht bemerkt, dagegen wird wahrscheinlich der dahinterliegende teil des zungenrückens etwas nach vorn verschoben.

Wie diese drei verschlußlaute, so ist auch *s*, das nur stimmlos vorkommt, alveolar, indem die zunge gegen den hinteren rand der alveolen gehoben ist und die größte enge hier gebildet wird; ganz sicher ließ sich nicht feststellen, mit welchem teil der zunge sie gebildet wird, aber es scheint ein koronales *s* zu sein. Das wörtchen *si* vor vokal hat, besonders in dem sehr häufigen wort *siapa*, aber auch vor mit *a* anlautenden namen, zuweilen, aber nicht immer, einen etwas abweichenden klang, den ich dagegen in wörtern wie *siap*, *siat* u. ä. nicht beobachtet habe. Brown, der auch noch *siamañ* anführt und erklärt, in der gegend von Kuala Kangsar sei diese erscheinung weniger gewöhnlich als am unteren lauf des Perakflusses, sagt, man spreche in dieser stellung *sh* (*š*); der laut, wie ich ihn hörte, ist kein eigentliches *š*, er ist aber schwer mit sicherheit zu fixieren, weil er eben nur sporadisch auftritt und nicht zum anerkannten lautbestand gehört. Da die zungenspitze bei der bildung von *s* gehoben ist und der laut in den genannten verbindungen einen etwas lispelnden klang bekommt, so liegt die annahme nahe, daß er durch ein weitervorschieben der zungenspitze unter einfluß des *i* entsteht. In demselben *si* vor konsonantischem anlaut (z. b. *si Kulup*) wird der vokal zuweilen sehr stark gekürzt und geschwächt und kann ganz schwinden, so daß nur ein kurzes stimmloses *s* bleibt, das aber, wie ich es gehört habe, doch wesentlich länger ist als das *s* der zuweilen vorkommenden gruppen von *s* + konsonant und durchaus den eindruck einer eigenen silbe macht. Das *s* des wortauslautes ist nicht mehr vorhanden, sondern in einen *h*-laut übergegangen (s. § 23c). Einen wirklichen *š*-laut, der weit vorn im munde artikuliert wird, hat man in dem ausruf *ish* oder *esh* (mit dem *i* des § 30c), der ärger oder ungeduld ausdrückt.

18. Die palatale *ch*, *j* und *ña* sind ganz einheitliche laute, nicht konsonantenverbindungen oder affrikate. *ch* hat eine gewisse ähnlichkeit mit dem englischen *ch* in *cheese*, das kräftig stimmhafte *j* mit dem englischen *j*, sie beruht aber nur darauf, daß der ort der bildung breiten verschluß erfordert und der (leicht aspirierte) laut deshalb einen etwas dicken klang bekommt. Da der munshi ganz außerstande war, die bildung der laute zu demonstrieren, so konnte

ich die organlage nicht ganz sicher feststellen, dagegen konnte ich sie zu seiner vollen zufriedenheit nachbilden. Die enge wurde dabei mit dem rücken der etwas nach vorn verschobenen zunge gegen einen punkt am harten gaumen gebildet, der etwa in der mitte zwischen den orten der dentale und der velare vor *i* liegt; vor den vokalen der *i*-reihe wird die artikulationsstelle anscheinend nicht wesentlich nach vorn verschoben. Der ort des verschlusses, so wie ich die laute bildete und der munshi sie als korrekt bezeichnete, fiel ziemlich genau mit dem ort der enge des dänischen *j* in *jeg* zusammen, das etwas weiter vorn gebildet wird als in meiner aussprache des deutschen *j* in *jeder*.[1] Fraglich, aber auch ziemlich unwesentlich, ist, wo die zungenspitze liegt, hinter der unteren zahnreihe oder gehoben; der munshi erklärte, es nicht fühlen zu können, konnte es auch nicht zeigen, glaubte aber, die vorderzunge liege ganz flach ausgestreckt. Was den nasal *ñ* angeht — bei dem durch langes dehnen die einheitliche natur des lautes leicht festzustellen ist —, so ist es dieser selbe laut, der vor *ch* und *j* in der ạrabischen und europäischen schrift durch *n* wiedergegeben wird; er kommt auch in vokalischer funktion (silbisch) vor, zuweilen in präfixbildungen wie *ñchari*, *ñjadi*, deutlicher in wörtern wie *ĕñjak*, d. h. *ñ̥ja*˙ u. ä. (§ 39).

An gleicher stelle wie *ch*, *j*, *ñ* wird *y* gebildet, das im anlaut und zwischen vokalen gleich ist. Es ist ein spirant, der ziemlich genau an derselben stelle gebildet wird als das dänische *j* in *jeg* (also weiter vorn als vor *a*, *o*, *u* und das deutsche *j*); die engenbildung ist aber offener als bei diesem, das reibungsgeräusch wesentlich schwächer, sehr schwach sogar, es ist aber vorhanden und der laut hat nicht so ausgesprochen vokalischen charakter wie *w*.

19. Die velare *k*, *g* und *ṅ* (*ng*), von denen *ṅ* auch als wortanlaut vorkommt, wechseln nach der natur des folgenden vokals; vor *a*, *o*, *u* ist der ort der enge ziemlich derselbe wie der des dänischen oder englischen *k* vor *a*, vor auslautendem *ạ* (§ 29) und vor *ĕ* ein wenig weiter vorn, vor *i*-lauten noch etwas vorgeschoben. Im wortauslaut ist *ṅ* regelmäßig nur hinter *a* und *u* (*o*) vorhanden, indem

[1] Weil die artikulationsbasis des dänischen weiter vorn liegt.

es nach *i* (*e*) meistens *n* gesprochen wird; also z. b. *kĕrẹn* = *kĕring*, *tĕbẹn* = *tĕbing*, *kĕlilẹn* = *kuliling* usw. Über die behandlung dieses auslautes beim antritt eines suffixes s. § 44.

20. Das wortauslautende *k* ist nicht mehr vorhanden. Der laut, der dafür auftritt, ist ein deutlicher und ganz unzweifelhafter kehlkopfverschluß, der sich aber von dem dänischen dadurch unterscheidet, daß nur das plötzliche zuklappen der stimmbänder, die plötzliche unterbrechung des luftstroms hörbar ist, wodurch der vorausgehende vokal schroff abgeschnitten wird; die lösung des verschlusses ist nicht hörbar, während im dänischen auf die verschlußbildung eine kurze pause folgt, darauf die öffnung des verschlusses und ein mehr oder weniger kurzer, aber deutlicher stimmloser hauch. Die malayische bildung dieses lautes ist ganz in übereinstimmung mit der der übrigen verschlußlaute im auslaut, bei denen auch keine explosion hörbar ist (§ 15), während im dänischen die auslautenden verschlußlaute aus verschlußbildung, pause, lösung des verschlusses und stimmlosem hauch bestehen, ganz wie der kehlkopfverschluß.

Im wortinnern kommt der kehlkopfverschluß im Perakmalayischen sehr wenig vor, abgesehen von seinem auftreten in gewissen fällen vor dem suffix *-an* (§ 47). Im stamm echt malayischer wörter habe ich ihn zwischen vokalen beobachtet in der onomatopoetischen bildung *bĕ-dĕ'eh-2* ‚keuchen', vor konsonant in dem merkwürdigen wort *mĕ-na'yah-2* ‚viel, massenhaft'; es mögen noch andere fälle vorkommen. Außerhalb des reinen stammes habe ich gelegentlich einen schwachen kehlkopfverschluß wahrgenommen, dessen existenz der munshi freilich bestreitet und der in der (arabischen) schrift nicht bezeichnet wird; nämlich in gewissen von den in § 7 besprochenen reduplizierten wörtern. Wenn sowohl die reduplikationssilbe als die reduplizierte silbe den reduzierten vokal *ĕ* haben, so wird bisweilen, besonders bei isolierter und deshalb nachdrücklicher äußerung des wortes, die reduplikationssilbe etwas stärker betont als die ultima, und sie schließt dann mit einem nicht sehr deutlich hörbaren kehlkopfverschluß; z. b. *gĕ'gĕlap* = *gĕlap-2*, *pĕ'pĕnat* = *pĕnat-2*, *pĕ'pĕjat*, die in Perak übliche form für *pijat-2* ‚wanze'; ferner *lĕ'lĕgat*, *sĕ'sĕma*,

bĕˑbĕtul, und schließlich hörte ich ihn noch in *tĕˑtiap* = *tiap-2,* aber nur, wenn die letzte silbe des wortes die druckstärkste war.

21. In arabischen wörtern ist der kehlkopfverschluß natürlich häufig, und auch in einigen aus dem sanskrit entlehnten kommt er vor, so in *mấˑnusìa, mấˑnikam* und *rấˑna* aus *ratna* (wie das wort auch im malayischen geschrieben wird). Besonders interessant ist eine reihe von indischen lehnwörtern, in denen *k* vor *s* oder *t* steht, wörter wie *saksi, bakti* usw.: in diesen ist die implosion des *k* zum kehlkopfverschluß geworden, während die lösung des verschlusses als sehr schwache, bisweilen kaum hörbare *k*-explosion geblieben ist, ein vorgang, der sein genaues gegenstück hat in der behandlung des auslautenden älteren *k* bei antritt des suffixes *-an* (und *-i*; § 44). Wir haben also dann die folge: vokal + stimmbänderschließung + pause + *k*-explosion + *s* (*t*) + vokal, d. h. *saˑksi, baˑkti*; *ˑk* repräsentieren hier eine implosion und eine explosion mit gemeinsamer pause, während in *baˑkti* dem *t* (d. h. der *t*-implosion) eine leise *k*-explosion vorausgeht. Die wörter, bei denen ich diese aussprache notiert habe, sind folgende: *paksa, paksi, bijaksana, bĕraksa* (neben *bĕrasa*), *laksa, laksana, laksĕmana, raksaksa* (*rākṣasa*; die lautgruppe kommt hier zweimal vor), *siksa* (*sẹ̄ˑksạ*) und *pĕriksa* (*pĕrẹ̄ˑksạ*; das *e* dieser beiden nach § 30 e), ferner *bakti* und *sakti*. Nach angabe des munshi können all diese wörter beim lesen auch ohne kehlkopfverschluß gesprochen werden, wobei dann natürlich *k* und *t* gemeinsame pause haben, beide nur je eine implosion (*k*) und eine explosion (*t*) repräsentieren.

Daß der kehlkopfverschluß im anlaut (als fester einsatz) nicht üblich ist, wird § 26 besprochen.

22. *h*-laute gibt es im Perakmalayischen im anlaut und im inlaut zwischen vokalen als bloßen stimmlosen hauch ohne reibungsgeräusch. Dagegen gibt es im auslaut drei verschiedene formen des *h*.

Im anlaut ist die aussprache des *h* äußerst schwankend, indem dieselben ursprünglich mit *h* anlautenden wörter bald mit demselben, bald ohne dasselbe gesprochen werden; der wechsel scheint ganz

willkürlich, wie es auch aus der schreibung oder nichtschreibung bei Brown hervorgeht. Z. b. habe ich oftmals sowohl *apa habar* als *apa abar* ‚guten tag' gehört, daneben noch die arabische aussprache mit *ḫ*; ebenso kann man *ari* und *hari*, *etuṅ* und *hetuṅ* treffen usw. Im inlaut kommt *h* verhältnismäßig wenig vor, nur zwischen zwei vokalen, und auch hier ist die aussprache teilweise schwankend. Regelmäßig wird es gesprochen in einer anzahl von wörtern zwischen *ĕ* und *a*, wo andere dialekte *aha* haben; in solchen wörtern ist *ĕha* hier das durchgängig gebräuchliche, ausgenommen *maha*[1] (aus dem sanskrit), das wohl nur der literatursprache angehört. So wäre also im Perakdialekt unter sonstiger beibehaltung der üblichen transkription zu schreiben *bĕham*, *bĕhan*, *dĕhan*, *dĕhak*, *jĕhat*, *gĕhar* (baumname), *mĕhal*, *pĕha*, *pĕham*, *pĕhat*, *rĕhaṅ*, *rĕhap*, *Pĕhaṅ*, *tĕhan*, *chĕhar*. Ebenso wird *h* gesprochen in den onomatopoetischen wörtern *dĕham* und *dĕhem*, wo auch für die übrigen dialekte in erster silbe *ĕ* angegeben wird, ferner in *mĕnĕhiṅ*. All die genannten wörter sind natürlich auf der ultima betont. Eine andere kleine gruppe mit anscheinend festem *h* im inlaut ist die, wo es zwischen zwei *o* steht: *Johor*, *lohor* (dies arabischen ursprungs), *mohon*, *pohon*, *tohok*, *tohor*; beide silben können in diesen den hauptdruck bekommen. Die wörter *tuhan* ‚gott', *lihat* (gesprochen *lẹhat* mit *e* nach § 30 e),[2] *leher* (gesprochen *lẹhâ* oder *lẹhiâ*), *leha* ‚ständig beschäftigt mit' und *tahil* (gesprochen *tahẹ*) scheinen ebenfalls mit *h* gesprochen zu werden. Dagegen hat die schrift (freilich nicht konsequent) *h* in einer anzahl von wörtern, in denen die aussprache stark schwankt: für *jahit*, *dahi* und *tahi* (dies wird auch *tä* gesprochen), *bahu*, *sahut* und *tahun* gibt der munshi die aussprache ohne *h* als das normale an, aber wenigstens *sahut* und *tahun* habe ich gelegentlich mit *h* gehört, ohne freilich behaupten zu können, daß es echte lokale

[1] Die vokale dieses wortes spricht der munshi verschieden: an einem tag gab er deutlich reines *a* in beiden silben, an einem anderen ebenso deutlich in beiden den mittelzungenvokal *ạ*, der sonst aus auslautendem *a* entstanden ist (§ 29).

[2] Dies wort scheint aber nicht der gewöhnlichen umgangssprache anzugehören, die für ‚sehen' fast durchweg *teṅok* oder *tampak* verwendet.

aussprache ist, und bin glatt verstanden worden, wenn ich sie selber anwandte.

23. Im auslaut kommen, wie erwähnt, drei formen von *h*-lauten vor, von denen zwei ursprüngliches *h* repräsentieren, das dritte aus *s* entstanden ist.

a) Ursprüngliches *h* hinter *a* und *u* (*o*) — hinter letzterem mit lippenrundung — ist ein tief im rachen gesprochener reibelaut mit rauhem reibungsgeräusch; der ort der geräuschbildung liegt tiefer als bei meinem deutschen *ch* in *nach* und *g* in *tag*, die ich in der gegend des zäpfchens spreche und die nicht immer frei sind von schwingungen des zäpfchens; dies mitschwingen des zäpfchens ist bei dem tiefen *h* von *sudah*, *buluh* u. ä. nicht möglich, und der malayische laut klingt auch rauher als der deutsche. Der *a*-laut davor ist tiefer als die übrigen des dialektes (§ 28 c).

b) Ursprüngliches *h* hinter *i* (*e*), wie in *lĕbih*, *kasih*, *weh*, ist ein kräftiger, aber wenig geräuschvoller hauch, immer deutlich hörbar trotz der geringen stärke des reibungs- oder vielleicht eher bloß anfallsgeräusches, das am weichen gaumen weiter vorn als am zäpfchen gebildet wird; anderseits liegt es aber wesentlich weiter hinten als das deutsche *ch* in *dich*, *sicher*, und die öffnung ist viel weiter, das geräusch deshalb leiser als bei diesem. Das *i* (*e*) in diesem ausgang ist dasselbe wie in den meisten anderen geschlossenen schlußsilben (§ 30 c).

c) Auslautendes *s* ist, gleichviel hinter welchem vokal, zu einem *h*-laut geworden, der von den beiden vorigen deutlich verschieden ist und hinter allen vokalen gleich lautet, in *atas*, *tañis*, *tikus* also (abgesehen von der lippenrundung bei *u*, *o*) derselbe laut ist. Es ist ein kräftiger hauch mit leisem reibungsgeräusch, etwas stärker vielleicht als bei b), weiter vorn im munde gebildet als dieses, kaum viel weiter zurück als am bildungsort von *k*, *g*, *ṅ* vor *a*. Während beim ursprünglichen *h* die vorderzunge flach am boden des mundes liegt, ist sie bei diesem aus *s* entstandenen, ebenfalls flach liegend, etwas gehoben, so daß ihre spitze ungefähr in gleicher höhe liegt als der saum der unteren schneidezähne. Die vokale davor sind die

gewöhnlichen in geschlossener ultima, *a* also geschlossener als vor dem ursprünglichen *-h*.

Ob man diese drei laute besser als spiranten oder als hauchlaute bezeichnet, mag fraglich sein; in allen dreien ist die verengung des mundes gering. In lautgetreuerer transkription müßte wenigstens das letzte ein eigenes zeichen haben, während bei a) und b) der voraufgehende vokal die qualität des *h* genügend angibt.

24. Von den liquiden repräsentiert *l* zwei verschiedene *l*-laute, je nachdem es im anlaut und inlaut oder im auslaut steht. Im ersteren falle (an- und inlaut) ist es ein alveolares *l*, bei dessen bildung die zungenspitze gegen die alveolen der vorderzähne des oberkiefers anliegt, anscheinend gegen ihren hinteren rand wie bei der bildung der dentale; der dahinterliegende zungenrand liegt etwas aufwärtsgebogen an die oberen eckzähne und vordersten backenzähne beiderseits an. Es ist demnach ein mit der vorder- und vorderen mittelzunge gebildetes *l*, in dem kein wesentlicher unterschied in verbindung mit verschiedenen vokalen wahrnehmbar ist und das sich auch nicht wesentlich im klang von den gewöhnlichen *l*-lauten des dänischen, deutschen und englischen unterscheidet.

Ein ohne vokal sicher silbenbildendes *l* habe ich nicht beobachtet, wohl aber hörte ich ein deutlich stimmloses mit mehr oder minder kräftigem reibungsgeräusch in dem wort *hĕlai*, gesprochen *hlä*.

Im auslaut kommt *l* nur hinter *a* vor, das in dieser stellung noch ein klein wenig enger scheint als in den übrigen konsonantisch ausgehenden schlußsilben. Bei der bildung dieses *l*, so wie der munshi es deutlich demonstrierte, lag die zungenspitze an den alveolen der unteren vorderzähne, der partielle, einseitige verschluß wurde mit der mitte des rechten zungensaumes gebildet, während an der linken seite des mundes die luft frei passieren konnte; der zungenrücken war bis etwa in die mitte des mundes gehoben. Der so entstandene laut hat einen stark *i*-haltigen klang, so daß der ganze ausgang *-al* ähnlich klingt wie ein diphthong bestehend aus einem sehr offenen *ä* und einem engen *ę*, das dem in deutsch *sehr* nahe kommt, oder

vielleicht eher einem entsprechenden mittelzungenvokal. Offenbar ist dieser *l*-laut nur eine station auf dem wege zum völligen verschwinden des *l* aus dem auslaut.

Hinter *i* (*e*) und *u* (*o*) ist die verschlußbildung anscheinend schon völlig gelöst. Aus *ol* (*ul*) entsteht ein diphthong, dessen erstes element ganz das *ǫ* des § 31c ist, das zweite ein ungerundeter, ziemlich enger mittelzungenvokal sein dürfte. *el* (*il*) des wortauslautes ist zu einem *ę*-laut geworden (§ 30d), der sich gegen den schluß ein wenig verengert, aber kaum als diphthong wirkt.

25. Das *r* des Perakdialektes bietet gewisse schwierigkeiten. Nach der theorie des munshi ist es — dies gilt zunächst nur für den an- und inlaut —, während die übrigen dialekte (doch wohl nicht alle!) der halbinsel ein zungenspitzen-*r* bilden, ein hinterzungen-*r*: ‚*r* wird wie *ġ* gesprochen' (was freilich cum grano salis zu verstehen ist). Diese theorie schließt aber nicht aus, daß er selbst gar nicht selten unbewußt ein zungenspitzen-*r* bildet, am häufigsten (aber nicht allein) unmittelbar nach konsonanten; bei ihm ist dies nun leicht erklärlich: das Perak-*r* bereitet, wie er sagt, gewöhnlich seinen schülern, die ja fast ausschließlich engländer sind, große schwierigkeit und sie fassen es schwer auf; sein zungenspitzen-*r* kann also auf anbequemung an die sprechweise der schüler beruhen. Nun habe ich aber auch bei anderen individuen, die dieser gegend entstammen, zuweilen ein vorderzungen-*r* gehört, und zwar so, daß es bei denselben sprechern mit dem hinterzungen-*r* abwechselte und anscheinend nicht an gewisse stellungen und umgebende laute beschränkt war. Es läge nun die erklärung nahe, daß das *r* dieses dialektes ein solches sei, an dessen bildung sowohl die vorder- als die hinterzunge beteiligt sei; solche kommen ja vor und stellen eine art mischbildung dar, und es wäre dann ganz verständlich, daß bald die eine, bald die andere artikulation mehr ins ohr fiele. Das ist aber nicht der fall; lasse ich mir ein *r* enthaltende wörter deutlich vorsprechen, so ist von einer mittätigkeit der zungenspitze nichts zu merken, und, soweit der demonstration zu trauen ist, liegt sie unten hinter den alveolen der unteren vorderzähne, ist nicht gehoben. Mein allgemeiner

eindruck ist, daß das hinterzungen-*r* weitaus das gewöhnlichere und das normale ist, daß aber daneben sporadisch ein nicht oder nur sehr schwach gerolltes vorderzungen-*r*, das ich nicht genauer definieren kann (es scheint an den alveolen gebildet zu sein), dafür eintritt. Mein deutsches *r* ist enger als das dänische, nicht frei von reibungsgeräusch und auch nicht immer von zäpfchenschwingungen; beide bilde ich in der zäpfchengegend, und da entsteht auch das malayische, das offen ist wie das dänische und bei dem ich nie mitschwingen des zäpfchens beobachtet habe.

In dieser form kommt das *r* konsonantisch vor vokalen vor, auch vor konsonanten in ganz einzelnen wörtern wie *harga*, *harta* und in einer kleinen anzahl von solchen, wo *ĕr*, *rĕ* mit vokalisch fungierendem *r* wechselt, das auch im allgemeinen hinterzungen-*r* ist (s. darüber § 40).

Im auslaut sind die verbindungen *-ar* und *-ur* (*-or*) zu einem offenen *å*-laut, *-ir* (*-er*) zu *iå* mit demselben *å* geworden (§ 31 f.); in dem letzteren (*iå*) ist das *i* stets unbetont und ganz kurz. Hinter dem *å* dieser ausgänge kann höchstens ganz außerordentlich schwach ein *r* nachklingen; über die behandlung bei anfügung von *-an* s. § 46.

26. Was die vokale angeht, so ist schon bemerkt, daß ihre relative länge und kürze anscheinend nicht an bestimmte wörter und silben oder stellungen gebunden ist, sondern ständig schwankt,[1] ferner auch, daß der quantitative unterschied zwischen betonten und unbetonten silben im ganzen ziemlich gering ist. Erwähnt ist auch, daß wortauslautende vokale nicht, wie es im deutschen vorkommt und im dänischen in so hohem grade der fall ist, von einem tonlosen hauch gefolgt werden, der wenigstens zum teil durch die vokallage der organe geht; er beruht darauf, daß die stimme verklingt, ehe die organe ihre stellung ändern. Bei solcher aussprache hört der munshi am wortende ein deutliches *h*, das vollkommen unmalayisch ist. Die vokale gehen durchaus stimmhaft aus, wie im französischen z. b.,

[1] Vielleicht sind hiervon auszunehmen die in § 30d, f und § 31e, f besprochenen vokale, die anscheinend nicht kurz gesprochen werden.

und sind im auslaut gewöhnlich verhältnismäßig lang. Ganz dasselbe gilt von den stimmhaften konsonanten im auslaut, den nasalen und *l*, auch sie gehen stimmhaft aus ohne stimmlosen nachschlag.

Wie der auslaut nur reine ausgänge kennt, so der anlaut nur reine eingänge; den kehlkopfverschluß vor anlautenden vokalen, den festen einsatz habe ich überhaupt nicht beobachtet, und er ist auch nicht üblich, wo vokalisch fungierende nasale den anlaut bilden. Hierauf beruht es, daß das *r* der präfixe *bĕr-*, *pĕr-*, *tĕr-* vor vokalischem anlaut nicht schwindet, indem es sich dem folgenden vokal eng anschließt; und hiermit ist ferner die möglichkeit gegeben für solche iterierte bildungen wie *bĕrapa-rapa* von *apa*, *bĕruntil-runtil* von *until*, *tĕrĕñjak-rĕñjak* von *ĕñjak*, *bĕrĕlat-rĕlat* von *lat* (*ĕlat*), d. h. iterata, in denen das *r* des präfixes gewissermaßen zum neuen stammanlaut beider glieder geworden ist, obgleich der stamm in anderen verbindungen vokalisch anlautet. Liaison von konsonanten kommt auch sonst vor; ich hörte z. b. *tahapi* (mit vorderem *h*), was ich nicht verstand und als *diatas api* erklärt bekam, und sogar *tĕtĕṅahari* (ebenfalls mit dem vorderen *h* von *paha* u. ä., § 22) = *tĕtĕṅah hari*. Auf demselben umstand beruhen die nicht seltenen elisionen, am häufigsten in präfixen; z. b. hört man oft *kutan* = *ka-utan*, *sekor* = *sa-ekôr*; *raja dẹliăʳ* = *raja di-hilir* trifft man immer wieder im titel des hier wohnenden Raja Cholan; weitere beispiele sind *disikan* = *di-isi-kan*, *derâkan* = *di-erau-kan*. Bei bloßer nebeneinanderstellung zweier wörter notierte ich z. b. (aus Brown) *lauṅ-laku* = *lauṅ-la(h) aku*, *ba'gaku miñjam bliuṅ* = *bawak juga aku* . . .; in beiden fällen beweist das reine *a* von *aku*, daß es der vokal von *lạ* (= *lah*) ist, der fortbleibt. Einmal hörte ich ein mir unverständliches *mantâ*, hörte, als es wiederholt wurde, dasselbe, dann wurde es als *mau* (oft *mọ* gesprochen) *antar* erklärt. Natürlich tritt solche zusammenziehung nur sporadisch auf, auch bei der präfigierung gibt es zahlreiche stufen, z. b. beim präfix *di-*: aussprache mit deutlichem vokal, mit stark verkürztem und reduziertem, vielleicht sogar stimmlosem, in dem die *i*-stellung aber doch offenbar eingehalten wird oder wenigstens annäherung an sie stattfindet, dann mit ganz schwachem vokal, der

von ĕ nicht zu unterscheiden ist, mit einfacher, aber vom folgenden vokal deutlich getrennter explosion des *d*, und schließlich mit einsetzen des vokals unmittelbar nach der explosion.

27. In der nachstehenden beschreibung der vokale des malayischen von Perak ist der versuch gemacht, sie auch nach den sogenannten spannungsverhältnissen der organe (ob narrow oder wide, dünn oder breit) zu bestimmen — gleichviel worauf diese unterschiede nun beruhen mögen; es ist dies einerseits ein sehr schwer zu beurteilendes element ihrer bildung, und ich bin nicht sicher, überall die grenze richtig gezogen zu haben, anderseits aber auch ein ziemlich wichtiges. Daß unterschiede solcher art auch hier bestehen, scheint mir deutlich, sie sind aber wesentlich anders als im deutschen und englischen; einerseits gehen sie in diesen sprachen vielfach hand in hand mit den quantitätsunterschieden, indem stärkere spannung im allgemeinen mit der vokallänge verbunden ist; davon ist in diesem malayischen keine rede. Zweitens aber sind die abstände hier geringer; ‚gespannt‘ und ‚ungespannt‘, ‚narrow‘ und ‚wide‘, ‚breit‘ und ‚dünn‘ sind ja, wie alles andere, relative größen, nicht für alle sprachen gleichmäßig feststehende gradunterschiede. Im Perakmalayischen sind die vokale, die ich als (relativ) ungespannt (wide, breit) bezeichne, mit strafferen organen artikuliert als die ungespannten in den anderen genannten sprachen und im dänischen — wie ja überhaupt die artikulation schärfer und präziser ist. Man könnte sich vielleicht sogar streiten, ob es so notwendig ist, diese scheidung vorzunehmen, vielleicht käme man aber auch bei genauerer betrachtung im gegenteil zu dem ergebnis, daß drei spannungsgrade zu unterscheiden sind, daß die gruppe, die ich als narrow rechne, in wirklichkeit zwei stufen enthält. Es kommt mir nämlich so vor, daß bei den vokalen, die einem auslautenden kehlkopfverschluß unmittelbar vorausgehen, der spannungsgrad nicht unwesentlich stärker ist als bei den übrigen, und man kann damit in parallele stellen, daß auch im dänischen, wie mir scheint, bei der artikulation der vokale vor dem kehlkopfverschluß die organe straffer sind als bei den entsprechenden in anderen stellungen: straffer also in *gjort* als

in *gjorde*, in *sket* als in *skete*.[1] Übrigens ist die beurteilung der malayischen vokale vor dem ausgang *k* (ʼ) dadurch etwas erschwert, daß sie immer einigermaßen kurz (aber nicht ganz kurz) sind und nicht natürlich gedehnt werden können.

Es ergibt sich aus allem dem angeführten von selbst, daß die zum vergleich angeführten laute des dänischen, deutschen und englischen nur annäherungsweise die malayischen illustrieren, nur die kategorie, in die diese gehören, nicht aber die feineren unterscheidungen innerhalb der kategorie charakterisieren können und, soweit sie wide sind, im allgemeinen etwas gespannter zu sprechen sind, um aufs malayische übertragen werden zu können.

28. *a*-laute glaube ich vier unterscheiden zu können, von denen die zwei ersten sich ziemlich nahe stehen:

a) Der weitaus am häufigsten vorkommende ist ein ziemlich vorderes, helles und ungespanntes *a*, das dem gewöhnlichen dänischen *a* in *bade, far* (*fader*) sehr nahe kommt; es liegt also weiter vorn und ist heller als das deutsche in *vater*, das englische in *father*. Dieses *a* findet sich fast durchweg in vorletzter silbe und in letzter silbe in den ausgängen *-at, -ap, -an, -am, -as* (*-ah*), also z. b. in beiden silben von *jaṅan, dapat, taṅkap, garam, atas,* und in zahllosen anderen wörtern. Ein klein wenig offener scheint mir das *a* der ersten silbe von *karaṅ, baraṅ, rambak,* und andere würden sich wohl nachweisen lassen. Ob dies nur eine spielart des gewöhnlichen *a* ist oder als selbständiger laut zu gelten hat, ist mir nicht ganz klar, möglicherweise handelt es sich um eine etwas mehr gespannte (narrow) spielart des folgenden b); in anderen wörtern mit *r* (*darat, marah* usw.) ist das *a* normal.

b) Ein wenig weiter nach hinten liegt das *a* des stammausganges *-aṅ* (*dataṅ, koraṅ; yaṅ, baṅ = baraṅ* usw.), das auch ungespannt (wide) ist; man wird es ungefähr mit dem deutschen in

[1] Eigentlich wohl nur ihr schluß: sagt man z. b. emphatisch und mit langer dehnung des *a* „*er du gal?*", so nimmt die spannung des vokals merkbar zu. In manchen fällen illustrieren die angeführten dänischen beispiele mit kehlkopfverschluß vielleicht am besten die malayischen laute.

vater, hart, dem englischen in *father, pass* identifizieren können, das dem dänischen in *har, park* sehr nahe kommt. Ein ein wenig tieferes, das man wahrscheinlich mit diesem identifizieren kann, kommt gelegentlich in vorletzter stammsilbe vor, so in *harta, harga,* in den in § 21 genannten wörtern mit *ks, kt,* und auch das wort *rap* ‚besser' hat diesen vokal.

c) Das *a* des stammausganges *-ah* (mit ursprünglichem *h*) wie in *sudah, tĕñah, bah, nah* ist ein ganz hinteres, tiefes, ungespanntes (wide), für das ich keine beispiele aus anderen sprachen anführen kann. Man hört es auch in der ersten (und zweiten) silbe von *Allah,* das viel als ausruf gebraucht wird; das *l* ist dann ein tiefes, hohles hinterzungen-*l* und deutlich verdoppelt.

d) Der vierte *a*-laut ist der des stammausganges *-ak* (*a* + kehlkopfverschluß), also in *bañak, budak, bak* = *bawa(k), tak* = *tidak* u. a. Dieser laut klingt tiefer als der des ausganges *-añ* (b), aber heller als der in *-ah* (c) und unterscheidet sich von beiden dadurch, daß er gespannter (narrow) ist; ohne es behaupten zu können, möchte ich annehmen, daß es sich um die gespannte (narrow) entsprechung zu dem letzteren (c) handelt.

Im auslaut kommt *a* im malayischen dieser gegend nicht vor, nur in dem (entlehnten) *maha* habe ich es angetroffen, anscheinend gleicher qualität wie b); vgl. über dieses wort die fußnote § 22.

29. Das ursprüngliche *a* im auslaut ist in einen vokal umgewandelt, von dem Brown (s. XIV) sagt, er ‚approximates more nearly to that of the French *peu* than any English sound I can think of'; in anderen gegenden in Perak hat er nach Brown eine andere aussprache, die ich nicht kennenlernte: er bezeichnet diesen vokal als ‚more flat', ‚similar to the final -er of a French word, but more prolonged', was vielleicht nur bedeutet, daß er höher (enger) gesprochen wird als der in Kuala Kangsar und umgegend übliche. Bei der aussprache dieses letzteren, der oft lang, sogar stark gedehnt gesprochen wird, ist die zunge etwa bis in die mitte der mundhöhle gehoben und etwas vorgeschoben; es ist also ein ‚mixed vowel', und zwar als mid-mixed zu bezeichnen, obgleich er etwas höher liegt,

die zunge ein wenig höher gehoben ist als bei den deutschen und dänischen, die so bezeichnet werden (das sogenannte unbetonte *e*, z. b. in *alle*); er ist wie diese gespannt (narrow), aber straffer. Der vokal kommt in zwei varietäten vor, deren eine hinter allen nicht-labialen lauten auftritt und bei deren äußerung die mundwinkel kräftig zurückgezogen sind; dies ist der laut, der in wörtern wie *dia, ada, ya, saja, kĕna, sĕgra, buka* usw. auftritt, und die partikeln *lạ, kạ* = *lah, kah* anderer dialekte sowie das aus *saya* (*sahaya*) gekürzte unbetonte *sa* haben ihn ebenfalls. Die andere varietät kommt nur hinter den labialen lauten, *p, b, m, w, u* vor, also z. b. in *apa, tiba, lima, tawa, dua*; der lautliche eindruck ist nicht sehr verschieden, der unterschied bei schnellem sprechen fast verschwindend, sonst aber sowohl hörbar als sichtbar. Es beruht darauf, daß bei der letzteren spielart die lippenränder nicht seitwärts gezogen werden, sondern wohl sogar etwas vorgestülpt (gerundet) sind; in dieser labialisierten form bekommt der vokal deshalb einen etwas *o*-haltigen klang, aber nichts *ö*-haltiges, was an französisch *eu* erinnerte. Da der unterschied zwischen den beiden formen sich je nach dem vorausgehenden laut von selbst ergibt, bezeichne ich beide mit dem einen zeichen *ạ*.

In ganz vereinzelten fällen kommt derselbe vokal im inlaut vor; die erstere, nicht-labialisierte form hörte ich in beiden silben von *haña* ‚außer', vielleicht auch noch in *harga*, dessen erste silbe aber auch reines *a* hat, die zweite gelegentlich (neben reinem *a*; vgl. § 22 fußnote) in *maha* und glaube sie auch in der ersten silbe von *mahal* gehört zu haben.

Ein anscheinend verwandter vokal wird § 41 besprochen.

30. Unter den vokalen der *i*-*ä*-reihe sind verschiedene zu unterscheiden, von denen, die richtigkeit der analyse vorausgesetzt, zwei gespannt (narrow), die übrigen ungespannt (wide) sind.

a) Ein ausgeprägter *i*-laut, hoch (geschlossen) und gespannt (narrow) ist um ein geringes offener als das *i* in deutsch *vier, riemen*, dänisch *fire, ride*, französisch *dire* usw. Dies ist das durchweg übliche *i* im auslaut (*padi, pĕgi, nanti* usw.), in vorletzter offener silbe (*tidak*,

lima, itu u. ä.) und auch in vorletzter geschlossener silbe vor nasal + verschlußlaut (in welcher stellung dänisch, deutsch und englisch einen ungespannten, weniger hellen *i*-vokal haben), in wörtern also wie *riṅgit, hiṅga, pindah, piñjam, rimba* usw.; *mimpi, pĕriṅgi* u. ä. haben genau wie *ini, isi* usw. gleiches *i* in beiden silben, nur ist es in geschlossener silbe meistens etwas kürzer. Dasselbe *i* hat auch das präfix *di-*, in dem es aber oft stark verkürzt wird (vgl. § 26), und ebenso das wörtchen *si*, von dem schon § 17 die rede war.

b) Der zweite gespannte vokal dieser reihe ist der hohe, geschlossene *e*-laut des wortausganges *ik, ek* (*ẹ*ʼ), z. b. in *tabek, balek, ambek* (= *ambil*), *kĕchek* (= *kĕchil*)[1] usw., auch in einsilbigen wie *dek* und *che*ʼ = *ĕñche*ʼ. Dieser vokal ist etwas offener als das *e* in deutsch *reh, rede*, dänisch *rede, mere*, französisch *été* und kommt vielleicht am nächsten dem anfang des diphthongs in englisch *may, stay*, nur scheint er etwas mehr gespannt. Wahrscheinlich ist es das gespannte (narrow) gegenstück zu e).

c) Das *i* in geschlossener schlußsilbe, gleichviel ob betont oder unbetont, vor auslautenden konsonanten außer *k* (ʼ) also, ist ein ungespannter hoher vokal, der mit denen in dänisch *kirke, miste*, deutsch *bin, mit*, englisch *sit, him* oder vielleicht besser mit der ein wenig offeneren form hinter *r* (dänisch, deutsch, englisch *ring*) einigermaßen übereinstimmt; es ist wohl als die ungespannte entsprechung zu a) zu betrachten. Beispiele sind: *sakit, kĕtip, makin, musim, kĕriṅ, habis, lĕbih;* denselben vokal hat der ausruf *esh* (*iš*). Die länge wechselt stark, ohne daß dadurch die qualität des vokals geändert wird; besonders vor nasalen neigt er zu dehnung, für *kĕriṅ* hörte ich z. b. öfters ein langgezogenes *k*ᵉ*rị̄n* (oder *k*ᵉ*rẹn*), das wohl jeder nicht phonetisch geschulte *kren* schreiben würde. In den gewöhnlichen transkriptionen wechseln für diesen laut *i* und *e* bunt, im Perakdialekt ist er vor all den genannten endkonsonanten gleich.

---

[1] *ambek* ist die hier geläufige form, nicht *ambil;* es mag eine umbildung nach *bawak* sein, das hier für *bawa* üblich und auch sonst verbreitet ist. *kĕchek* für *kĕchil* ist von einer anderen wurzel aus gebildet.

d) Der aus dem wortausgang *-il, -el* (wie in *sambil, bĕdil, tuil*) entstandene *e*-laut ist offener als die vorigen, ungespannt, immer relativ lang; sein klang ist ähnlich dem des dänischen *æ* in *ært, bære* u. ä., das wesentlich derselbe vokal ist wie in der offeneren deutschen aussprache das *ä* in deutsch *ähre, bär* (die ich mit demselben vokal spreche wie *ehre, beere*) und wie englisch in *there, air*, französisch in *tête, quel*. Diese sind aber alle gespannt (narrow) und also der bildung nach vom malayischen verschieden; der letztere verengert sich gegen den schluß hin ganz wenig, aber so gering, daß er nur bei scharfem aufmerken als diphthong erscheint.

e) Ein etwas offeneres *e* (*ę*), das ebenfalls ungespannt ist und den europäischen vokalen in dänisch *bedre, mænd*, deutsch *besser, männer*, englisch *better, said*, französisch *aimer* nahe kommt, ist der vokal der vorletzten silbe in einer großen anzahl von wörtern, von denen die meisten in der letzten silbe einen *i/e* oder *u/o* laut haben, z. b. *esok, teňok, elok, sendok, tendok* (= *tandok*), *eriň* (= sonstigem *iriň*), *leret, pendek, beňkiň, teňgek* (‚sitzen'), *hélią* (*hilir*), *leher* (gesprochen *lehą* oder *léhią*) und anderen auf *-ią* < *ir* und in zahlreichen anderen. Ferner haben diesen vokal *perak* (sowohl als ‚silber' wie als landesname), *pehak, merah, sĕlerak, lihat, leha, tiwas, sepak, tebar, leňkar, remban*, die pronomina *sema, dema* (s. § 8) und eine anzahl von lehnwörtern, darunter *pĕriksa, siksa, jiwa, dewa, dewata, sewa, kĕchewa, hina, beđa*[1] (بيذا, sanskrit *bheda*), aus dem arabischen u. a. *kesah* (قصه), *daérah, heran*.

Eine stark nasalierte form wesentlich desselben *e*-lautes haben ein paar onomatopoetische wörter: *bĕ-dĕ*ⁿ*eh-2* und *heh* (*heh-kan* ‚wegjagen'); in dem letzteren scheint es aber auch daneben ein nasaliertes *ị* (*ę*) nach b) zu geben.

f) Der aus auslautendem *ai* entstandene vokal (z. b. in *suňai, balai, kĕdai*) ist ein sehr tiefes *ä*, wohl noch etwas offener als das englische in *man, bat*, am besten vergleichbar vielleicht dem vokal

[1] Das wort wird trotz seines indischen ursprungs nur mit diesem arabischen spiranten gesprochen; als ich es anfangs mit dem verschlußlaut *d* sprach, wurde es nicht verstanden.

von dänisch *rest, kærne,* deutsch *rest, rächen,* und ungespannt wie diese; anscheinend ist er nie ganz kurz. In natürlicher aussprache hat er nichts diphthongisches (der munshi las freilich zuweilen diphthong *ae,* erklärte aber selbst, es sei nicht die lokale aussprache), nur wenn das suffix *-an* dazutritt, hat er diphthongischen charakter bewahrt (§ 46).

31. Wie in so vielen (wohl den meisten) sprachen zeigen die vokale der *i*-reihe und der *u*-reihe einen ausgesprochenen parallelismus, der hier freilich an einem punkt durchbrochen ist. Wie bei der *i*-reihe unterscheide ich bei der *u*-reihe sechs qualitäten, darunter zwei gespannte (narrow); bei den vier ersten, den höheren (geschlosseneren) sind die lippen kräftig vorgestülpt, bei den beiden offeneren weniger, aber doch deutlich gerundet.

a) Entsprechend dem hohen *i* gibt es ein hohes, geschlossenes und gespanntes *u,* das in denselben stellungen seinen platz hat wie das entsprechende *i*: im auslaut (*itu, aku, tĕmu* usw.), in vorletzter offener silbe (*bukan, sudah; lubaṅ* = sonstigem *lobaṅ, ubah* = *obah, uleh* und *buleh* = *oleh, boleh*) und in durch nasal geschlossener vorletzter silbe (*jumpa, muntah, tuñjok*); in drittletzter in lehnwörtern wie *maᵉnusia, upaya, umpama* ist derselbe laut vorhanden, regelmäßig etwas kürzer als sonst. Gleiches *u* in beiden silben haben z. b. nicht nur *ulu, chuchu,* sondern auch *tuṅgu, rĕrumbu* u. ä. Dieses *u* ist ähnlich dem in dänisch *bug, mur,* deutsch *du, tun,* französisch *jour,* aber ein wenig offener.

b) Der vokal des ausganges *ok, uk* (*teṅok, duduk, pokok* u. ä.) ist ein gespanntes *o,* offener als das dänische in *bo, store* und das deutsche in *so, vor*; abgesehen von der wohl etwas stärkeren spannung, ist es vergleichbar dem anfang des diphthongs im englischen *go, coat.*

c) In geschlossener schlußsilbe, vor auslautenden konsonanten außer dem kehlkopfverschluß (*kĕjut, tikus, kampuṅ, bubuh* u. a.) haben wir einen ungespannten hohen vokal ähnlich dem dänischen in *kun, rum,* dem deutschen in *stumm, kaput,* dem englischen in *put;* es dürfte die ungespannte entsprechung des *u* unter a) sein. Die demon-

strative partikel *nun*[1] ‚dort' scheint sowohl mit diesem ungespannten als mit dem gespannten (a) vorzukommen.

d) Nur wenig offener als der vorige ist in der häufigsten aussprache ein ungespannter laut, der in einer großen menge von wörtern in vorletzter silbe, offener wie geschlossener, vorkommt; eine parallele aus europäischen sprachen weiß ich nicht anzugeben. Es ist aber unverkennbar, daß die aussprache schwankt: bei denselben sprechern und in denselben wörtern (wenigstens in einem teil der hierher gehörigen) hört man auch einen anderen, offener klingenden, der, bis auf die quantität und um ein geringes stärkere spannung, identisch zu sein scheint mit der geschlosseneren aussprache des in unbetonter stellung gekürzten und entspannten *å* der dänischen präposition *på* (z. b. in *på landet*); dies *å* wird bald geschlossener (höher) gesprochen, bald offener ebenso wie in den komposita *påstå* usw., derselbe vokal wie in *potte, blåt,* deutsch *volk, von*; so tief wie dieser letztere reicht der malayische laut, soweit ich beobachtet habe, nie. Ob übrigens der unterschied zwischen den beiden varietäten auf wirklicher senkung der zunge oder auf anderen vorgängen (z. b. spannungsunterschied) beruht, kann ich nicht entscheiden. Dies ist der vokal in vorletzter silbe von wörtern wie *orań, choba, pokok, bodoh, ońkah, bońkar* usw., und in einer anzahl von anderen, wo Brown in übereinstimmung mit der landläufigen transkription *u* schreibt: *nuris, tubiń, lutoń, puńgok, ńumbiń, puńgah, ruńjań.* Wörter, die sonst im malayischen im allgemeinen *u* zu haben scheinen, hier aber diesen *o*-laut, sind *korań, romah, rosak, sorat, moga-2, otak, korsa* (sanskrit *ańkuça*), *ropa, mola, dosa, sĕntosa, doli* (*duli*), *poja* (dagegen *muka,* nicht *moka*); auch für *dunya* wird hier *donya* gesprochen, und رهسي heißt *rosia* mit demselben *o,* nur kürzer, weil vor dem hauptton. Ein wirklicher unterschied im gebrauch der beiden varietäten scheint zu bestehen

---

[1] Dieses wort bietet das kuriosum eines nicht bilabialen *u*. Auf die frage wo oder wohin bekommt man oft als einzige antwort eine kopfbewegung: das kinn wird vorwärts geworfen, wobei die unterlippe sehr stark vorgestülpt wird; wenn diese bewegung, wie es oft der fall ist, das wort *nun* begleitet, ergibt sich ein *u*, das wenigstens nicht im gewöhnlichen sinne des wortes bilabial ist.

in der ersten silbe von wörtern mit der folge *oho*: für *mohon, pohon, tohok* und *tohor* gibt der munshi nur den geschlosseneren, für *johor* und *lohor* (die beide aus dem arabischen stammen) nur den offeneren an und erklärt das umgekehrte für falsch; in ihnen allen kann sowohl die erste als die zweite silbe den hauptdruck bekommen, und im letzteren falle kann der vokal der ersten ganz kurz werden, so daß er sich dem *ĕ* zumindest sehr stark nähert.

e) Der diphthong *au* ist im auslaut (in *kĕrbau, pulau* usw.) zu einem offenen und ungespannten *o*-laut geworden, indem die verengerung des vokals zum diphthong anscheinend nur unter einfluß der schrift zuweilen vorkam; der laut läßt sich ziemlich gut vergleichen mit dem von dänisch *folk, godt*, deutsch *voll, kommt*. Über die behandlung dieses auslautes beim antritt des suffixes *-an* s. § 46.

f) Auf *r* auslautende schlußsilben sind, wie schon erwähnt (§ 25), umgewandelt: *ar* und *or* (*ur*) in einen tiefen, offenen, ungespannten *å*-laut, *er* (*ir*) in *iå* mit demselben *å*; das *i* ist hierin immer unbetont und kurz; man spricht also z. b. *dĕñå* für *dĕñar, umå* für *umur, pásiå* für *pasir* (aber *ukå* für *ukir* und *lehå* neben *léhiå* für *leher*). Zuweilen scheint ein sehr schwaches *r* nachzuklingen. Dieser *å*-laut unterscheidet sich nicht sehr bedeutend von dem vorigen (e), ist aber etwas tiefer und kommt dem englischen in *got, on, wall* ziemlich nahe. Über die behandlung, wenn *-an* antritt, s. § 46.

32. Vokalverbindungen mit glattem, gleitendem übergang ohne hauch oder kehlkopfverschluß vom einen zu dem anderen gibt es im malayischen verschiedene, die meisten der art, daß *a* mit *i*- oder *u*-lauten zusammentrifft oder *i* und *u* miteinander; in beiden fällen kann der *i*-, bezw. der *u*-laut sowohl vorausgehen als folgen. Von anderen dialekten ausgehend ist man sich sehr uneinig gewesen, ob $a + i$ und $a + u$ im malayischen diphthonge oder zweisilbige verbindungen sind; holländische autoren gehen so weit, daß sie zwischen *a* und *i* ein *y* (*j*), zwischen *a* und *u* ein *w* einschieben (*bajik, dawun* schreiben). Für den Perakdialekt ist diese frage müßig: die grenze zwischen einsilbigkeit (also diphthongischer natur) und zweisilbigkeit solcher verbindungen ist ja durchaus fließend; was einer für diphthong

erklärt, wird ein anderer behaupten seien zwei silben; in diesem dialekt schwankt außerdem die aussprache je nach dem tempo der rede und der betonung, so daß man in demselben wort bald von einer, bald von zwei silben reden könnte. Ich habe, um ein beispiel zu nennen, das wort ساهت *sahut* oder *saut* nicht nur als ein *saụt*, das mir durchaus zweisilbig vorkam (aber natürlich keinen kehlkopfverschluß hatte), sondern auch als *sahụt* gehört, daneben aber die ableitung *ñaut* so kurz gesprochen, daß man beim besten willen keine zwei silben hätte heraushören können.

33. Die verbindungen *ia* und *ua* (beide natürlich mit dem mittelzungenvokal, § 29) werden gewöhnlich als zweisilbig gefaßt und oft *iya* (*ija*) und *uwa* (holländisch *oewa*) geschrieben; für sie gilt aber genau dasselbe, auch sie schwanken zwischen ein- und zweisilbigkeit, wobei bald auf das *i* oder *u*, bald auf das *a* mehr nachdruck fallen kann; in *kata dia* z. b. kann *dia* ganz kurz zusammengezogen werden in *kata dia-ña*, anderseits habe ich die drei letzten vokale alle gleich lang und mit gleich starkem druck, jedesmal mit neu beginnendem impetus sprechen hören, so daß ich *dia* unbedingt als zweisilbig fassen würde. *tiap* wiederum hört man bisweilen mit stark betontem langen *i*, öfter aber mit stärkerem druck auf *a*, und ich habe auch ein *tiáp* so kurz und zusammengezogen getroffen, daß ich es zunächst als *chap* auffaßte. Als ich den munshi eine lange liste von wörtern mit der verbindung *ia* zweimal nacheinander vorlesen ließ, legte er das erste mal konsequent stärkeren druck auf das *i*, das zweite mal zunächst ebenso deutlich auf das *a*, ging dann aber ganz allmählich dazu über, das *i* mehr zu betonen; den unterschied hört er überhaupt nicht: ich mochte noch so deutlich *díam* und *diám* nacheinander sagen, er hörte nur dasselbe — und ebenso übrigens in vielen anderen fällen von betonungswechsel. Das ganze ist im Perakmalayischen eine frage des tempos, des nachdruckes, mit dem gesprochen wird, und der gegenseitigen abstufung der druckstärke auf dem anfang und dem schluß der vokalverbindung — und schließlich der subjektiven auffassung des hörers. Will man all diese verbindungen als diphthonge fassen, so ergibt sich eine viel längere reihe von solchen, als ich

sie im folgenden aufstellte, in *baik, kain, biak, bias, biar* z. b. wären ebenso viele diphthonge zu unterscheiden, weil die qualität des letzten vokals je nach dem auslautenden konsonanten verschieden ist, ebenso wie in allen anderen wörtern; da diese unterschiede sich von selbst ergeben, liegt kein grund vor, eine so komplizierte einteilung aufzustellen.

34. Einige vokalverbindungen gibt es auch im Perakmalayischen, die man, selbst bei gedehnterer aussprache, kaum anders denn als diphthonge auffassen wird. Dahin gehören der aus *-il* entstandene *e*-laut (§ 30d), wenn man die schwache verengerung gegen den schluß überhaupt heraushört, und das aus *-ai* entstandene *ü* (§ 30f), wenn das suffix *-an* antritt. Ferner das aus *-ul* (*-ol*) hervorgegangene *oę* (§ 24), dessen *o* dem des § 31c entsprechen dürfte, während das zweite element wohl als high-mixed-wide zu bezeichnen ist; ganz denselben diphthong, soweit ich ausmachen kann, enthalten die interjektionen *oi, hoi,* womit man einen anruft, *amboi,* ein viel gebrauchter ausruf des staunens; ferner das sonderbare *choi* = *choba,* welches aber zuweilen einen offeneren *o*-laut, etwa § 31d, haben kann.

35. Die sonstigen vorkommenden vokalverbindungen sind folgende:

a) *ai:* Einen entschieden diphthongischen eindruck macht dies im ausruf[1] *ai, hai,* der zwar oft lang gedehnt wird, aber immer mit ganz gleichmäßig abnehmender druckstärke. Ohne folgenden konsonant kommt *ai* vor in *dahi* und *tahi, tai,* deren *h* zuweilen gesprochen wird (§ 22), meistens aber wohl nicht; die echt lokale aussprache von *tahi* scheint *tü* zu sein (nach § 30f). *ai, hai* und *dai* (*dahi*) haben *a* nach § 28a und *i* nach § 30a.

Schließt das wort konsonantisch (*kain, main, lain, kais, kait, pait* oder *pahit, jait* oder *jahit, raih, saiñ*), so ist das *a* wiederum das des § 28a, der *i*-laut der des § 30c; in *kail, gail* wird der ausgang *il,* in *chair* (gesprochen *chayā*) das *ir* ganz so behandelt wie sonst in schlußsilben (§ 24 und § 25), und in *baik, naik* haben wir das *e*

[1] Die interjektion, die Brown *aih* schreibt, wird *eh* gesprochen, und zwar teils mit dem *e* § 30c, teils mit dem von § 30d.

des § 30 b. Der hauptdruck fällt durchaus auf den anfang der vokalverbindung, das *a*, und in fast allen fällen scheint er auch in suffixableitungen dort zu bleiben; *kĕ-bái"kan, kĕnái"kan* habe ich mehrfach gehört, wachsende druckstärke mit dem gipfel auf dem *i* nicht. Für *chair-an* gibt der munshi *cháyăran* (vgl. § 46), aber unbedingt maßgebend ist dies schwerlich, und dasselbe gilt von seinem *pahít-an* mit *h*, nicht ohne es wie gewöhnlich im bloßen stamm.

b) *au:* Bei diesem liegen die verhältnisse ganz wie bei *ai. au, hau, nau* sind ausrufe[1] und zu beurteilen wie *ai, hai* (*a* nach § 28 a, *u* nach § 31 a); *kau, ĕngkau* ‚du' haben denselben diphthong. *bau, tau, mau, prau* werden mit und ohne mittleres *h* geschrieben, regelmäßig ohne dasselbe gesprochen; die länge der beiden elemente ist meistens ziemlich gleich, aber wie andere auslautende vokale kann das *u* zuweilen beträchtlich gedehnt werden, dagegen habe ich größere druckstärke auf dem *u* nicht bemerkt, und der eindruck schwankt zwischen einsilbigkeit und zweisilbigkeit. Die vokale sind hier wie oben *a* § 28 a und *u* § 31 a. *mau* wird aber oft in *mo* zusammengezogen (§ 26), mit einem kurzen *o*, das nach § 31 c oder d zu beurteilen zu sein scheint. Die *-an*-ableitungen dieser wörter sind: *kĕtáhuan, kĕtahúan* und, was ich auch gelegentlich hörte, *kĕtáwan;* von *mau* gibt der munshi *kĕmáhuan* an, aber auch *kĕmáwan* habe ich angetroffen; von *bau*, das ich nur von ihm mit suffix *-an* gehört habe, *kĕbáuan* mit deutlich getrenntem *a* und *u*.

Folgt auf *au* ein konsonant (*gauk, lauk, sauk, pauk, jauh, sauh,* (*h*)*aus, lauṅ, mauṅ, nauṅ, rauṅ, daun, tahun, aum, gaum, mĕraut, kaut, paut, laut, sahut*), so ist es wiederum wie bei *ai: a* nach § 28 a, *u* nach dem auslautenden konsonant verschieden nach § 31 c, bezw. § 31 b vor *k* (ˇ); *baur* wird *baă*, in *gaul* wird *-ul* zum diphthong *oę* (§ 34). In ableitungen mit suffixen, soweit solche vorkommen, gibt der munshi den betonungsgipfel auf dem *a*, außer bei *kaut* und *paut*, wo er überhaupt nicht zu lokalisieren war; von *laut* habe ich mehrfach sowohl *láutan* als *laútan* gehört, und im

[1] Browns *auh* wird *oh* gesprochen, mit höherem oder tieferem *o* entsprechend *aih*.

ersteren falle machte die ableitung mir einen zweisilbigen, im letzteren einen dreisilbigen eindruck.

c) *ia:* Ist diese vokalverbindung der schluß eines wortes, wie in *dia, sia-2, pĕtia, ma'nusia* usw., so besteht sie aus dem *i* § 30 a und dem mittelzungenvokal § 29 in seiner nichtlabialisierten form; der stärkste druck fällt gewöhnlich auf *i*, das *ą* wird aber oft gedehnt, und in ableitungen mit suffixen wird der akzent meistens verschoben.

In der ziemlich großen anzahl von zweisilbigen wörtern, wo auf *ia* ein konsonant folgt (z. b. *siap, diam, liar, tiañ, tiap* usw.), ist das *i* ebenfalls das hohe von § 30 a, das *a* folgt denselben regeln wie sonst in konsonantisch schließender letzter silbe (§ 28): so hat z. b. *biak a* nach § 28 d, *bias* wird *biah* mit *a* nach § 28 a, *biar* wird *biâ* usw. Die betonung ist sehr schwankend, bald fällt stärkerer druck auf *i*, bald auf *a*, dann wieder ist gar kein unterschied in der druckstärke wahrnehmbar; werden diese wörter iteriert, so scheint zunehmende druckstärke mit dem gipfel auf *a* vorzuwiegen, ebenso in ableitungen mit suffixen.

ia kommt auch, aber nicht häufig, vor, wenn noch eine silbe folgt, so in *biawak, biasa, piama, siamañ, bĕniaga* (*tiarap* wird aber hier *terap* mit *e* nach § 30 e gesprochen). In diesen fällen hat regelmäßig *a* die größere druckstärke, ist aber normalerweise kurz; der *i*-laut wird in dieser stellung kürzer, aber bleibt qualitativ unverändert. Die vokalverbindung macht mir in diesen wörtern einen durchaus einsilbigen, diphthongischen eindruck.

d) *ua:* Im auslaut (*jua, dua, mentua, pĕrstua* u. a.) besteht die vokalgruppe aus hohem *u* (§ 31 a) und dem mittelzungenvokal nach § 29 in der labialisierten form, mit druckgipfel auf dem ersten element, *u;* eine stark zusammengezogene, durchaus diphthongische aussprache weist *sĕmua* auf, in dem das *u* auch etwas offener (weniger narrow?) scheint und zuweilen, besonders in der verbindung *sĕmua-ña,* fast in dem *m* verschwindet. Der akzent wird auch hier bei suffigierung verschoben.

Wörter mit *ua* vor auslautenden konsonanten (*puas, buat, jual, tuan, tuas* usw.) sind noch zahlreicher als die entsprechenden mit *ia,*

und ihre behandlung entspricht ganz und gar der letzterer; die betonung ist ebenso schwankend und ändert sich bei anfügung von suffixen.

In der kategorie mit *ua* vor einer schlußsilbe sind die beispiele wieder etwas zahlreicher als bei *ia;* so: *chuacha, kuasa, puasa, buaya, kuala, suami, suara, suasa, suatu, muara.* Wie oben sind beide vokale kurz, das *a* hat stärkeren druck, und der eindruck ist der eines steigenden diphthongs.

e) *ui:* Diese gruppe umfaßt nur eine kleine zahl von wörtern, wie *buih, chuit, duit, juih, luih, ruit;* sie haben *u* nach § 31a und *i* nach § 30c; *tuil* zeigt die gewöhnliche entwicklung von *-il,* § 30d, klingt ähnlich wie *tuai.* Von diesen wörtern kenne ich nur zwei oder drei aus der natürlichen rede und diese nur mit stärkerem druck auf dem ersten der vokale oder gleichstarkem auf beiden. Bei ableitungen mit suffixen scheint die akzentverschiebung das normale zu sein.

f) *iu:* Die etwas zahlreicheren wörter mit dieser vokalverbindung, wie *chium, kiut, piut, riuh, siut, tiup* haben das hohe *i* (§ 30a) als erstes, das *u* von § 31c als zweites glied der gruppe; *siul, liur, siur* folgen den gewöhnlichen regeln für diese ausgänge. Die betonung schwankt hier wieder stärker, ebenso wie bei *ia* und *ua.* Das seinem ursprung nach hierhergehörige *ñiur* ist *ñâ* (oder *ñâʳ*) geworden, indem der *i*-laut ganz in das *ñ* aufgegangen ist; auch *siuman* gehört nur nach der üblichen schreibung in diese kategorie, gesprochen wird *suman.*

36. Im vorstehenden sind nur die voll und klar artikulierten vokale und die silben, die solche enthalten, behandelt worden; es gibt aber im malayischen auch eine andere art der silbenbildung, die sogar ganz außerordentlich häufig ist, nämlich die mit dem vokallaut, der in den allgemein üblichen transkriptionen mit *ĕ* dargestellt wird. Mit einer einzigen ausnahme, wo er eine dem Perakdialekt eigentümliche entwicklung zeigt (§ 41), ist dieser laut kurz, fast immer sehr kurz, schwach und anscheinend unvollkommen artikuliert und deshalb schwer genau zu definieren; es ist aber offenbar ein vokal

wesentlich derselben natur wie der sogenannte murmelvokal (das ‚unbetonte *e*') moderner germanischer sprachen, wie dänisch, deutsch und englisch, ein mid-mixed vokal mit schwacher oder ohne stimme, der je nach der natur der umgebenden konsonanten etwas schwankt, jedenfalls hinter labialen labialisiert wird, ohne freilich dadurch in seinem klang merkbar beeinflußt zu werden. Eine etwas deutlichere artikulation bekommt er in der ersten silbe der in § 20 besprochenen reduplizierten bildungen des typus *gĕ°gĕlap,* soweit meine beobachtungen reichen aber auch nur in diesen und in dem § 41 genannten falle; und hier scheint er dem dänischen in *gave, dame* ziemlich genau zu entsprechen, der einen etwas mehr *ö*-haltigen klang hat als der entsprechende deutsche und weniger tief ist als die im dänischen, deutschen und englischen aus dem wortausgang *er* entstandenen, dänisch *fætter,* deutsch *besser,* englisch *better.* In anderen stellungen schwankt der grad der deutlichkeit bis zum völligen schwund, der aber nur in ganz besonderen verbindungen (besonders § 39) regel ist oder häufiger vorkommt; der vokal neigt zwar bei schnellem sprechen zum ausfall, das zusammenschmelzen zweier silben ist aber viel weniger gewöhnlich als es oft dargestellt wird.

Der platz dieses lautes ist immer vor der stärkst betonten silbe, aber nicht immer unmittelbar davor; er kommt folglich nicht in schlußsilben vor, wie in einigen anderen indonesischen sprachen. Seinem ursprung nach ist er teils schon vormalayisch, teils erst in dieser sprache aus vortonigen vokalen entwickelt, in beiden fällen aber wesentlich gleich; es ist der vokal der meisten präfixe (*mĕng-, pĕṅ-, bĕr-, pĕr-, tĕr-,*[1] *kĕ-, sĕ-,* von denen die beiden letzten oft *ka-, sa-* geschrieben werden) und wird in diesen ebenso behandelt wie in stammwörtern.

37. Folgt auf den *ĕ*-vokal in vorletzter silbe ein verschlußlaut, wie in *kĕjut, bĕkas, pĕtaṅ, sĕgar, rĕdup, rĕta, lĕtak* und unendlich vielen anderen, so ist die erste silbe des wortes sehr kurz und kann selbst bei noch so großer nachdrücklichkeit nicht gedehnt werden. Geht dem *ĕ* ein verschlußlaut voraus, scheint oft gar kein vokal

[1] Das *r* dieser drei ist vor konsonanten im Perakmalayischen abgefallen (§ 8).

dahinter vorhanden, sondern die beiden explosionen unmittelbar aufeinander zu folgen; daß die beiden verschlußlaute gemeinsame pause bekommen, wie es sonst in konsonantengruppen in anderen sprachen fast regel ist, dürfte hier kaum vorkommen. Ist der vorausgehende konsonant kein verschlußlaut (sondern *r*, *l*, nasal, *s*), so ist immer ein schwacher vokal hörbar, selbst *s* + tenuis verschmilzt in zweisilbigen wörtern nicht zu einer bloßen konsonantengruppe. In dreisilbigen wörtern, wie *pĕchaya*, *bĕgitu* usw., ist es wie in zweisilbigen, nur kommt es hier eher vor, ohne aber das gewöhnliche und normale zu sein, daß *ĕ* zwischen *s* und verschlußlaut ganz verschwindet; so hört man nicht ganz selten z. b. *sĕtia* (sanskrit *satya*) als *stia*, *sa-kali* als *skali*, *sa-chupak* als *schupak* usw.

38. Wenn auf *ĕ* ein einfacher dauerlaut folgt (*s*, nasal oder liquida, also z. b. *pĕsan*, *lĕsi*, *tĕńah*, *sĕnań*, *gĕlap*, *tĕlun*, *bĕras*, *rĕluń*), so wird bei gedehnter aussprache dieser dauerlaut verlängert, nicht der vokal. Auch in dieser stellung kann das *ĕ*, zumal nach verschlußlauten, fast unhörbar werden, aber in zweisilbigen wörtern ist es doch fast ausnahmslose regel, daß zwischen den beiden konsonanten eine deutliche pause bleibt, die freilich manchmal eher als durch einen wirklichen *ĕ*-vokal möglicherweise durch einen gleitlaut zur dauerlautstellung und eventuell noch einen kurzen ‚silbischen' teil des nasals, bezw. der liquida ausgefüllt sein mag; eine scharfe grenze zwischen zwei silben gibt es in fällen dieser art ja noch weniger als in vielen anderen. In dreisilbigen wörtern ist ein enges zusammenfließen der zwei ersten konsonanten auch hier eher möglich, aber es ist nicht das normale; wörter wie *Mĕlaka*, *bĕrapa*, *kĕrana*, *pĕriksa*, *pĕrau*, *sĕropa* u. ä. können zuweilen zweisilbig klingen, tun es aber gewöhnlich nicht; dagegen beginnt das so unendlich häufig vorkommende *sĕmua* sehr gewöhnlich mit reinem *sm*, und für *kasihan* wird auch öfters *ksihan* gesagt.

39. Eine sonderstellung nehmen einige wörter ein, in denen anscheinend vormals *ĕ* + nasal den anlaut bildete, also *ĕnam*, *ĕmak* (= *mak*), *ĕmas*, *amarah* (in den entsprechenden mit *l* und *r* ist das *ĕ* verschwunden und sie lauten einfach mit konsonant an, sind ein-

silbig geworden). In diesen ist selbst bei deutlichster aussprache nur ein langgedehnter nasal am anfang des wortes hörbar, der (vokalisch) die erste silbe und (konsonantisch) den anlaut der folgenden bildet; sie haben leisen einsatz, keinen kehlkopfverschluß als anlaut.

Ganz entsprechend verhält es sich mit wörtern, die ehemals mit *ĕ* + nasal vor verschlußlaut anfingen: *ĕntah* ‚ich weiß nicht', *eṅkoh, ĕnjak, ĕṅkau, ĕmbun, ĕmpat* und vielen anderen, und auch mit *ĕn* = *mun, lamun*, das sich eng an ein folgendes wort anlehnt. Die erste silbe ist auch hier nichts als ein nasal mit leisem einsatz, der oft von beträchtlicher dauer ist; in einem zögernden *ĕntah* z. b. wird das *n* zuweilen lang gedehnt. Zuweilen werden bildungen mit dem präfix ursprünglich *mĕñ-* (vgl. § 7) so gesprochen, z. b. *ñchari, ñjadi*, meist ist aber der vom präfix übrig gebliebene nasal zu kurz, um als selbständige silbe zu wirken.

Gleichartig sind ferner die fälle, wo *ĕ* zwischen konsonant und nasal + verschlußlaut geschrieben wird, also z. b. *sĕmpat, bĕndaṅ, bĕṅkak* und mehrsilbige wie *bĕmbaraṅ, pĕmpĕtaṅ, bĕndara, tĕṅgala, jĕñjuman* (= *zaman-2*), *pĕrĕmpuan* usw. Das *ĕ* + nasal der schrift ist nichts als ein silbischer nasal, der unmittelbar auf den konsonanten folgt.

Es ist übrigens bei all diesen bildungen daran zu erinnern, daß die nasale im Perakmalayischen viel kräftiger stimmhaft sind als wir es in unseren germanischen sprachen gewohnt sind.

Von entsprechenden bildungen mit silbischem *l* wüßte ich nur *pĕlbagai* gehört zu haben, und auch dies ist kaum ganz sicher.

40. Eigentümlich ist das verhältnis bei älterem *ĕr* + konsonant;[1] in der transkription werden solche wörter zum teil oft oder meistens mit *ĕrĕ* geschrieben. In einigen hört man hier bald vor, bald hinter dem *r* einen schwachen *ĕ*-vokal, der einen etwas helleren klang hat, als *ĕ* es in anderen umgebungen zu haben pflegt, zuweilen wohl auch, besonders wenn mehr als eine silbe folgt, bloß ein silbisches *r*, das normalerweise ein hinterzungen-*r* ist (vgl. § 25). Hierher gehören

[1] Dahin gehören natürlich nicht die mit präfixen *bĕr-, pĕr-, tĕr-* gebildeten formen, da ihr *r* geschwunden ist.

sĕrta, sĕrba, dĕrma, kĕrna, pĕrsi, dĕrham, pĕrwera, pĕrstua, pĕrbukala (= *purbakala*), alles lehnwörter und größtenteils solche, die ich nur als der literatursprache angehörig kenne; ebenso aber die echt malayischen *sĕrdañ* und *bĕrnañ*, wo der munshi die aussprache der folgenden gruppe (§ 41) ausdrücklich ablehnt, und damit stimmt die aussprache von *bĕrnañ*, die ich sonst hörte. Der wechsel zwischen $^{\breve{e}}$*r* und *r*$^{\breve{e}}$ ist ganz willkürlich, und ich hatte mehrfach beweise dafür, daß der munshi einen unterschied zwischen *s*$^{\breve{e}}$*rba* und *sr*$^{\breve{e}}$*ba* überhaupt nicht auffassen konnte, obgleich er mir sehr ohrenfällig war; in *sĕrba-sĕrbi* hörte ich ihn mehrfach ganz deutlich *s*$^{\breve{e}}$*rba-sr*$^{\breve{e}}$*bi* sprechen.

41. In weitaus den meisten fällen ist aber *ĕr, ĕrĕ* in dieser stellung im hiesigen dialekt anders entwickelt; ich habe von dieser art folgende wörter aufgezeichnet: *kĕrja, pĕrnah, kĕrbau, chĕrcha, chĕrmat, chĕrmin,* (*tĕ-*)*kĕrlap, tĕrkam, pĕrdah, tĕrbañ, jĕrba, tĕrjun, bĕrsin, bĕrtis, bĕrkat, kĕrtas, mĕryam, murka, mĕrgástua* (so betont), *sĕriat, sĕpĕrti;* zum teil sind dies wörter, die ich mehrfach oder oft und von verschiedenen sprechern hörte, und es befinden sich unter ihnen neben solchen malayischen ursprungs auch lehnwörter aus dem indischen und arabischen. In der gewöhnlichsten aussprache ist zwischen dem anlautenden konsonanten und dem *r* kein vokal hörbar, und auf das *r* folgt ein vokal von normaler länge, aber ziemlich unklarem klang, dessen bestimmung ziemliche schwierigkeiten machte. Er klingt zunächst ähnlich einem *å*-laut, geschlossener (höher) als der aus *-au* entstandene (§ 31 e), gerundet wie dieser, aber nur ziemlich schwach. Es zeigt sich aber, daß bei seiner bildung die zunge, die ganz schlaff liegt, etwas vorwärts verschoben ist, und so wird der vokal als low-mixed-wide-round zu bezeichnen sein, also als verwandt mit dem aus auslautendem *a* entstandenen mittelzungenvokal (§ 29) nach labialen lauten. Im vergleich zu den aus *-er* entstandenen mittelzungenvokalen (ə) des dänischen, deutschen und englischen (die hinter labialen leicht gerundet sind) hat er tiefer gesenkte zunge; der verwandte vokal des englischen *bird* u. ä. ist gespannt (narrow) und ungerundet, kommt aber hinsichtlich des grades der vorschiebung der zunge dem malay-

ischen wohl am nächsten. Bezeichnet man nun diesen laut mit *ə̥*, so ergibt sich also: *krə̥ja̧, krə̥bâ, trə̥jun, mrə̥yam, srə̥yat, sprə̥ti* usw. Außer den oben genannten gehören hierher wahrscheinlich noch zwei weitere: *durian*, das neben der aussprache *dúryan* auch als *drə̥yan* vorkommt, und *priok*, dessen echte dialektform *prə̥yo*ᵉ zu sein scheint, obwohl ich auch *p*ᵋ*rio*ᵉ gehört habe. Was die betonung all dieser wörter angeht, so sind gewöhnlich beide silben gleich starken druckes, die letzte wenigstens nur um ein geringes stärker betont; *mĕrgastua* hat den hauptdruck auf dem ersten *a*, das aber nur wenig kräftigeren druck hat als die erste silbe *mrə̥-*.

Diese aussprache ist aber nicht alleinherrschend: statt des *ə̥* kann, bei den meisten wenigstens, ein wesentlich kürzerer laut eintreten, der mit dem gewöhnlichen *ĕ* in seiner deutlichsten aussprache (§ 20 und 36) ziemlich identisch zu sein scheint und vielleicht mit voller stimme artikuliert wird; also etwa *krĕja̧, krĕbâ, trĕbañ* usw.; wahrscheinlich beruht diese aussprache des vokals auf etwas geringerer betonung dieser silbe im vergleich zur folgenden. Einige wörter weichen ab: neben *mrə̥yam* steht *mĕryam*, neben *sprə̥ti spĕrti*, beide mit einem schwer zu bestimmenden vokal, der wie ein sehr flüchtiges und sehr geschlossenes ungespanntes *o* klingt; ferner hörte ich *s*ᵋ*pĕrti* und *m*ᵋ*rgastua* mit dem schwachen, helleren *ĕ*- vokal nach § 40 vor dem *r* oder mit silbischem *r*. Dasselbe habe ich gelegentlich auch in einigen anderen gehört (*tĕrbañ, tĕrkam, chĕrcha* u. a.), kann aber annehmen, daß sie bloß beim lesen gebrauchte formen der schriftsprache sind. Für *srə̥yat* endlich gibt der munshi auch *sĕríat* oder *sríat* an.

42. Folgen zwei silben mit dem *ĕ*-vokal aufeinander, was besonders häufig in bildungen mit präfixen ist und in reduplizierten wörtern (*gĕgĕlap*), so wird, wenn die zweite offen ist (z. b. *kĕdĕrat* = قدرة, *tĕkĕjut, sĕbĕrañ* u. ä.), die erste von den beiden ein wenig stärker betont als diese (also etwa *kĕd*ᵋ*rat*), deren vokal noch etwas kürzer wird, ohne aber auszufallen; formen wie *tĕsñum* habe ich nur ganz vereinzelt gehört. Eine ausnahme hiervon bilden die mit dem präfix *sĕ*- (*sa*-) gebildeten formen (z. b. *sĕ-kĕjap, sĕ-tĕlun*), dessen vokal

überhaupt zu völligem schwund neigt,[1] ohne daß dieser aber regel wäre; ich habe z. b. deutliches *sproñjoṅ* = *sa-pĕroñjoṅ*, *sprŏ̊yoˁ* = *sa-priok* gehört. Enthält aber von den beiden silben die zweite nasal + konsonant (wo also kein *ĕ*, sondern nasal als vokal fungierend gesprochen wird, § 39), so ist diese die lautstärkste, aber wiederum wird die erste und tonschwächere gewöhnlich nicht ganz vokallos.

Drei *ĕ* in aufeinanderfolgenden silben kommen bisweilen vor, und es ist dann die erste von ihnen ein wenig stärker als die zwei folgenden, die ganz kurz werden; so z. b.: *mĕṅᵉlᵉgák*, *kĕbᵉbᵉlóh* u. ä. Vier aufeinanderfolgende *ĕ* hörte ich mehrmals in *tĕr-bĕla-2*, gesprochen *tĕbᵉlᵉbᵉlą́*.

43. Einige bemerkungen über das verhalten der schlußsilben der stämme, wenn suffixe angehängt werden, müssen zum schluß noch hinzugefügt werden; auf die betonungsverhältnisse, über die schon oben § 14 einiges erwähnt wurde, gehe ich dabei nicht näher ein. Die mit einem konsonant anlautenden suffixe (*-kan*, *-ku*, *-ña* usw.) führen keine änderung in der schlußsilbe des stammes herbei: diese bleibt geschlossen wie im wortauslaut und unverändert. So kommt eigentlich nur das suffix *-an* in betracht, da *-i* anscheinend ganz aus diesem dialekt verschwunden ist (§ 7), beim lesen von texten aber, in denen es vorkommt, gelten dafür ganz dieselben regeln wie für die suffigierung von *-an*.

Durchaus gilt, nur mit ausnahme des *a* im stammausgang *-ah*, der ausgänge auf *l* und im gewissen sinne auch des aus dem ausgang *-ai* entstandenen *-ü*, daß der vokal der letzten stammsilbe unverändert bleibt.

44. Die auslautenden konsonanten *p*, *t*, *m*, *n*, *ṅ* werden zwischen diesem unveränderten vokal und dem folgenden *a* gedehnt, sehr deutlich und klar wenn der starkton auf die letzte silbe des stammes verlegt wird, weniger wenn diese unbetont bleibt (in welchem falle das suffix stärker betont ist als sie). Der munshi machte mehrfach

[1] Ein paar merkwürdige bildungen anderer art führe ich hier an: *stĕru* ‚feind' (sanskrit *çatru*) und *stĕra* ‚seide' (sanskrit *sūtra*); beide habe ich hier nur in dieser form gehört.

darauf aufmerksam, und zwar ganz mit recht, daß in wörtern wie *laút-an, kĕ-sakít-an* deutlich ‚zwei *t*‘ zu sprechen seien, und entsprechend bei den übrigen ausgängen. In der realität bleibt also auch hier die schlußsilbe des stammes geschlossen, indem der erste teil des so gedehnten endkonsonanten ihren schluß, der zweite teil den anfang der folgenden silbe, des suffixes, bildet; bei den verschlußlauten, wo die dehnung natürlich in einer pause von beträchtlicher dauer zwischen der implosion und der (im auslaut nicht hörbaren) explosion besteht, ist diese verteilung besonders ohrenfällig. *ṅ* ist ja im auslaut hinter *i* (*e*) in *n* übergegangen (§ 19): in solchen wörtern (z. b. *kĕ-kĕriṅ-an, di-kĕliliṅ-an*) bleibt *ṅ* unverändert als gedehntes *ṅ*, geht nicht in *n* über. Nur *eriṅ* (= *iriṅ*) und *suntiṅ* weiß der munshi anzuführen (es wird wohl mehr geben), in denen der wandel in *n* sich auch in der ableitung geltend macht, und zwar so, daß der stamm auf *n* ausgeht, das suffix aber mit *ṅ* anlautet: also *kĕeriṇṅan, disuntiṇṅi*. Diese behandlungsweise, die ich in der zusammenhängenden rede nur einmal bemerkt zu haben glaube, entspricht ganz der des auslautenden *k* (ᶜ).

Das *k* ist ja im auslaut zum kehlkopfverschluß geworden. Tritt an ein auf diesen endendes wort (wie *bañak, baik, esok*) das suffix *-an* (oder *-i*), so bleibt der kehlkopfverschluß (nebst dem vorausgehenden vokal) unverändert, das suffix bekommt aber den anlaut *k*; so ergibt sich also *kĕbañaᶜkan, kĕbaiᶜkan, kĕesoᶜkan*, ein resultat, das (was stamm und suffix angeht) ganz gleichlautend wird mit dem der anfügung des suffixes *-kan*: z. b. von *lĕtak*: *mĕlĕtaᶜkan*, von *masok: mĕmasoᶜkan* (oder häufiger ohne das präfix *mĕ-*).[1] Genau so ist es bei anfügung von *-i*: *dinaiᶜki, tuñjoᶜki*.

45. *s* ist im auslaut in einen vorderen *h*-laut übergegangen; dieser wandel findet vor vokalisch anlautendem suffix nicht statt (wohl aber vor konsonantisch anlautendem), sondern das *s* bleibt und wird gedehnt; es heißt also *kĕmaniṣsan*, nicht *kĕmaniḥsan*, und ebenso *kĕlĕpassan, ditaṅiṣsi* u. a.

---

[1] Die alleinstehende ableitung von *anak*, die gewöhnlich *anakanda* geschrieben wird, wird *anaᶜnda* gesprochen, also ebenso behandelt wie ableitungen mit *-kan*.

Dieselbe behandlung wie *s* erfährt *l* im auslaut, gleichviel hinter welchem vokal: es bleibt als *l* erhalten, der diphthongische charakter des vorhergehenden vokals tritt nicht ein, sondern seine qualität wird der der entsprechenden vokale in anderen schlußsilben (§ 28 a, § 30 c und § 31 c) gleich.

Auslautendes ursprüngliches *h* wird vor dem suffix *-an* (*-i*) deutlich gedehnt, und sowohl der *h*-laut als der vokal des ausganges *-eh* (*-ih*) bleiben qualitativ unverändert; das *h* der ausgänge *-ah* und *-oh* (*-uh*) dagegen wird nach vorn verschoben und wird identisch mit dem intervokalischen *h* in stämmen (§ 22), nur von längerer dauer, und somit fast gleichlautend mit dem des ausganges *-eh*. Der vokal des ausganges *-oh* (*-uh*) bleibt dabei unverändert, das *a* des ausganges *-ah* dagegen wird mit dem *h* zugleich verschoben und bekommt denselben charakter wie *a* in vorletzter silbe (§ 28 a).

46. Schlußsilben auf älteres *r* (*ar, er* oder *ir, or* oder *ur*; § 25 und § 31 f) und auf älteres *au* (§ 31 e) werden beim antritt von *-an* (*-i*) gleich behandelt: der jeweilige *å*-laut bleibt unverändert, dahinter tritt aber als konsonantischer übergang zur folgenden silbe ein *r* (hinterzungen-*r* natürlich), bezw. *w*; es heißt also *kĕbĕsåran, pikiåran, kilå-kilåwan, gurå-guråwan.* Die dehnung trifft aber in diesen fällen nicht, wie sonst, das konsonantische element (*r, w*), sondern den vokal *å*.

Ganz ähnlich verhält es sich mit *ä* aus *ai* (§ 30 f), wo aber der *ä*-laut einen deutlich diphthongischen charakter bekommt, indem der vokal sich ganz allmählich zum schwachen *y* verengert, der gleitlaut sich also deutlich geltend macht.

47. Wenn das suffix *-an* (und *-i*) an ursprünglich vokalisch schließende silben antritt, ist die behandlung je nach der natur des vokals verschieden: ist der auslaut *-i* oder *-u*, haben wir glatten übergang von diesem vokal zu dem des suffixes (an auf *i* ausgehende stämme kann nach bekannter regel das suffix-*i* nicht angefügt werden), und es entstehen somit vokalverbindungen ganz derselben art wie die in den §§ 33, 35 c, d, e besprochenen *ia, ua* (und *ui*) innerhalb von stämmen: z. b. von *ganti bĕgantigantian,* von *tĕmu bĕtĕmu-*

tĕmuan, von *laku kĕlákuan* oder *kĕlakúan*, von *dulu* (*dahulu*) *didului*.[1]

Der aus auslautendem *a* hervorgegangene mittelzungenvokal (§ 29) bleibt auch vor allen suffixen unverändert; tritt aber ein vokalisch anlautendes an, so werden die beiden zusammenstoßenden vokale immer durch einen deutlichen kehlkopfverschluß getrennt: so heißt es also *kĕrajạ'an*, *kĕmuliạ'an*, *pĕrasạ'an*, *ditañạ'i*, *mĕñĕnạ'i* usw.

48. Es sind im obigen einige male iterierte bildungen als beispiele angeführt, unter denen die reziproken mit *bĕr--an* an dem iterierten stamm am häufigsten vorkommen. Für diese gilt durchweg, daß das erste glied des iteratums die form des gewöhnlichen auslautes unverändert behält, das zweite die vor suffix *-an* übliche: z. b. *gurâ-gurâwan*, *bĕpaṅgẹ-paṅgịlan*, *bĕmanịh-manịssan*, *bĕbantịn-bantịṅṅan*, *bĕrerịn-erinṅan* usw.

[1] Lesen hörte ich dieses wort auch *diduhului* (mit *ŭ* in der ersten silbe des stammes).

Noch einmal ‚Persische Trinkgefäße'.

Von

F. W. v. Bissing, Haag.

Ein widriger Zufall verhinderte, daß die Korrektur meines Aufsatzes im III. Bande der Acta, S. 94 ff. rechtzeitig in die Hände der Redaktion kam; so blieben einige Druckfehler stehen[1] und einige Zusätze ungedruckt. Da mir inzwischen der für unsere Frage wichtige Aufsatz von H. Thiersch in den Jahresheften des österreichischen Instituts XVI, 1913, S. 78 ff. wieder ins Gedächtnis gekommen ist, erhole ich das Wichtigste hier nach. Thiersch hat den Nachweis erbracht, daß die Becherform, die in den ihm noch unbekannten persischen Bechern vorliegt, zu drei verschiedenen Zeiten auftritt und jedesmal mit Wahrscheinlichkeit auf das Vorbild des Horntrinkgefäßes zurückgeführt werden kann:[2] in der kretisch-mykenischen Zeit, in der spätrömischen Zeit und in der fränkischen Zeit. Dazwischen schiebt sich nun das 5. Jahrhundert. Jedesmal wächst dem Horn derselbe kleine Fuß. Ich hatte bei der Korrektur noch auf weitere Zusammenhänge aufmerksam gemacht: im Journal of Eg. Arch. 1918, Taf. XXVI, 1 ist ein Alabasterbecher aus Ägypten abgebildet, den der Herausgeber bereits zu kretischen Bechern ähnlicher Form

---

[1] Der griechische Text muß richtig lauten (Acta III, S. 94):

ξενιζόμενοι δὲ πρὸς βίαν ἐπίνομεν
ἐξ ὑαλίνων ἐκπωμάτων καὶ χρυσίδων
ἄκρατον οἶνον ἡδύν . . .

[2] Wie sich der ‚Trichter' zu diesen Hornbechern verhält, bleibe dahingestellt. Für den von Thiersch angenommenen Zusammenhang könnte die Parallele der Hornrhyta, die in dem oben zitierten Aufsatze besprochen sind und zum Teil der gleichen Zeit angehören, angeführt werden.

gestellt hat und deshalb glaubhaft der XVIII. Dynastie zugewiesen hat. Umgekehrt wie bei den Hornrhytonen, über die ich im Arch. Anz. 1923/24, S. 105 ff. gehandelt habe,[1] scheint diesmal die Priorität auf Kreta zu liegen und die Form von dort gewandert zu sein. Wir finden sie mit entwickelterem Fuß im 7. Jahrhundert in Kurion auf Kypros, diesmal aus opakem blauem und gelbem Glas (British Museum Excavations in Cyprus, S. 69, Fig. 69). Ob die Trinkbecher, deren Strabo XV, C, 730 bei der Beschreibung der Totenausstattung des Kyros Erwähnung tut, unsere Form hatten, läßt sich nicht sagen. Aber unzweifelhaft verwandt sind die Silberhumpen des Hildesheimer-Fundes (bei Winter-Pernice, Taf. XXXVIII ff., nach den Herausgebern gallischen Ursprungs, aber kleinasiatischer [?] Abkunft). Wir haben damit den Typus etwa in der Mitte des 1. Jahrh. nach Chr. nachgewiesen. Man wird unter solchen Umständen fragen müssen, ob nicht letzten Endes alle diese Beispiele doch miteinander zusammenhängen und wir einen von der altmesopotamischen Kunst geschaffenen Typus des Trinkgefäßes haben, der im zweiten Jahrtausend durch die kretisch-mykenische Kunst weitergebildet und verbreitet wurde, in Kypros, in Persien sich hielt oder wieder aufgenommen wurde, und von Asien aus, in Glas und Metall sich in der Kaiserzeit wieder weithin verbreitet hat.

[1] Es sei mir erlaubt, auch bei diesem Aufsatze vor zwei Druckfehlern zu warnen: Die Anmerkung 1 auf S. 106 gehört an den Schluß auf S. 108. S. 110 muß es bei dem Zitat aus Sarre nur ‚Taf. 48‘ heißen.

The Elements of the Plural in Sumerian.

By

J. Dyneley Prince, Copenhagen.

It has long been recognized that the sign of the plural both of Sumerian nouns and verbs is sometimes *-ene* and sometimes *-(m)eš*. Thus, we find *dingir(r)-ene* ‚gods', or, with the adjective in composition, *dingir-gal-ene* ‚great gods' and also *dingir-ḫul-a-meš* ‚wicked gods', &c. Poebel[1] (p. 50) states that the plural in *-ene* is used only with persons, or with personified nouns. This seems to be correct, as reduplication is frequently used to denote the plural of impersonal objects; thus, *mada-mada* ‚lands', IR. 53, 13b. Where compounds, such as nouns with adjectives, occur in impersonal combinations, the second element alone is usually reduplicated, as *nà-gal-gal* ‚great stones', Cyl. A. 23—24, and to such reduplications we often find the shortened plural ending *-ne* appended, as *ugula-ugula-ne* ‚secretaries' (Poebel, p. 51).

Langdon wrongly states (Sum. Gr., p. 84) that *-meš* was used only with verbs and that where *-meš* occurs with nouns, as *dingir-ḫul-a-meš* ‚wicked gods', this is a Semitism. Poebel (p. 51) more correctly shows that the noun-plural with *-meš* is used exclusively in an ‚identifying' (= distinguishing) sense; e.g., either in apposition, where *-meš* means ‚those which are', or, as a pure predicate, with the sense ‚they are'. This practically gives to *-meš* the force of a definite plural article; thus, it would appear that *dingir-ḫul-a-meš* really means ‚*the* evil gods' (i.e. ‚the gods which are evil'); cf. *lù-ne-meš* ‚these

---

[1] The following abbreviations have been used; viz., AO. = Acta Orientalia; Delitzsch = Fried. Delitzsch, Sumerische Grammatik; HT. = Paul Haupt, Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte; JAOS. = Journal of the American Oriental Society; Poebel = Arno Poebel, Sumerische Grammatik; R. = Sir Henry Rawlinson, Inscriptions of Western Asia.

people', where *-ne* is not the plural ending, but the demonstrative element (see below); literally: ,this people (it is) who are'; note also that *ǧur*[1]*-meš* ,these' = ,this' + plural *-meš*. In *ǧa-meš* ,fishes', the mass of individual fishes is indicated by *-meš*. The generic idea ,fish' would be expressed by the singular *ǧa*, regarded as a collective similar in sense to the Semitic *nomen unitatis*.

Here it should be noted that the plural endings *-ene* and *-(m)eš* are applied also to verbs in the 3 p. pl., as pres. *igar(r)ene* ,they put', pret. *igar(r)eš* ,they have put' (Prince, AO. III, pp. 154—155). Observe also in the optative (Poebel, pp. 302 ff.): *ǧe-gar(r)ene* ,may they put', but *un-gar(r)eš*, the so-called *un*-optative with the pl. *-eš* (Poebel, pp. 266—269).

It is now generally established that the verbal 3 pl. in *-ene* is used only with the present stem, while the 3 pl. in *-eš* appears exclusively with the preterites, a fact which was first indicated by Paul Haupt (HT., p. 142).[2] It is probable that the *un*-form of the preterite originally had a past subjunctive sense, as Poebel hints (p. 267). This would explain the plural in *-eš* with this tense. The question as to the reason for this differentiation in tense usage between *-ene* and *-eš* is difficult and interesting. There appears to be no apparent cause why *-ene* should not have served both for the 3 p. pl. of the present and preterite forms. Possibly the element of deliberate differentiation,[3] irrespective of the peculiar ,identifying' sense mentioned above, entered

[1] This *ǧur* = *šuatu* ,this'; cf. Delitzsch, p. 35, who reads less correctly *ǧar*.

[2] Professor Paul Haupt's work as the real pioneer in Sumerian morphology has been too little acknowledged by recent Sumerologists. Haupt's brief but brilliant summary of the grammar of Sumerian (HT., pp. 133 ff.) has really never been superseded as the basis of this difficult subject.

[3] Arbitrary differentiation adopted in order to avoid misunderstanding appears frequently as a means of distinguishing forms in languages of widely different origin. Thus, in Basque, the present tense is formed by the verbal theme preceded by the object and followed by the subject as *dakart* ,I bear it' = *d*-, the object ,it' + *ekar*, the root + *t* = a pronominal element of the 1 p. sing., used only with verbs, the normal first personal element sing. being *n*- (= *ni*). The Basque imperfect, on the other hand, has the pronominal subject prefixed to the verb, as *nekarren* ,I bore' (= *n*-, 1 p. sing. + *ekar* + a final *n*-carrier (Van Eys, Outlines of Basque Grammar, London, 1883, pp. 29—30 and p. 31). The difference of the position of the pronominal elements seems to be used to indicate the difference in tense.

into the choice of the *-eš*-plural for the preterite, simply in order to prevent a confusion between the tenses.

The problem as to the etymological origin of the plurals *-ene* and *-eš* is of some interest and, so far as I am aware, has not been thoroughly discussed. It will be noted that Poebel (p. 50) believes *-ene* to be a reduplication of the demonstrative element *-e-* (discussed *loc. cit.*, p. 81) with a possible intercalary *-n-*. This explanation does not seem satisfactory, as Poebel (p. 81) expressly states that the demonstrative *-e-* has *-meš* as its distinctive plural ending. This demonstrative *-e-* is clearly the same vowel element as that seen in the ordinary demonstrative pronoun *ne* ‚that', which *ne* is evidently contained in the common pronoun of the 3 p. sing. *ene* ‚he, she, it' (= demonstrative *e* + *ne*, where *n* is itself a demonstrative and not a mere phonetic intercalation). The plural of *ene* ‚he, she, it' is well established as *enene̊* ‚they' (*passim*), which can only be an abbreviation of a reduplication of the conventionalized *ene* ‚he, she, it'; i. e., *enene* = *ene-ene* ‚he-he'[1] = ‚they'.

Delitzsch's statement that the plural ending *-ene* is identical with *ene*, the pronoun of the 3 p. sing. is not in accordance with the usual linguistic system of forming plurals, which are commonly indicated by the following four methods: (1) by leaving the singular form unchanged and regarding it as a collective;[2] (2) by full or partial doubling of the singular substantive;[3] (3) by the use of an element denoting multitude or plurality and often triturated to a particle, prefixed or suffixed to the substantive;[4] or, (4) by *umlaut* of the internal vowels

---

[1] Cf. in the Panama Indian Tule language *nen* ‚we' (= *an-an*, reduplicated first person sing.), discussed Prince, Amer. Anthropologist XV. 2, p. 482.

[2] A common linguistic phenomenon, when it is not absolutely necessary to denote plurality.

[3] Usual in Sumerian (see above) and also in Polynesian; cf. Malay *ruma-ruma* ‚houses'; *raja-raja* ‚kings', &c. This pluralization must be carefully distinguished from synonymous reduplication, seen in Sumerian *gibil* ‚fire', in which *gi* and *bil* each = ‚fire' and also in Chinese *me-li* ‚beautiful', where *me* and *li* each mean ‚beautiful' (see Prince, JAOS. XXXIX, p. 269, for other examples).

[4] A common phenomenon often observed in isolating and semi-isolating languages as, for example, in the San Blas of Panama *i'ti-mala* ‚they' (*i'ti* = 3 p. sing.; see above note 2); *chapi-gana* ‚trees', where *-mala* and *-gana* are respectively the

of the substantive, which *umlaut* is the result of the influence of a final, which may or not be present.[1] It is unlikely, therefore, that the expressly singular pronoun *ene* could be used as a collective suffix to serve as a plural ending. It seems much more probable that the plural ending *-ene* must be an abbreviation of *enene* ,they' (= *ene-ene*), which is the common form of the pronoun of the 3 p. pl. (see above). The plural ending *-ene* was then further abbreviated to simple *-ne*, particularly after vowels, as *ibila-ne* ,heirs' (Poebel, p. 51), and thus, the suffix *-ne* came to be regarded as a plural final, distinct in intention from the demonstrative prefix *ne-*, although etymologically the plural *-ne* (= *-ene*) is really a derivative from the demonstrative element. The longer reduplicated form for ,they' = *enenene*, mentioned by Delitzsch (p. 244), but first discovered by Paul Haupt (HT., p. 139), is merely a redundant plural of *enene* ,they', formed by means of the plural *-ne*.

As to the *-meš*-plural of nouns, Poebel believes that this is identical with the -*(m)eš*-plural of verbs, which really stands for *(i)-me-eš* ,they are', a view which would explain the ,identifying' character, already discussed above, of the substantival plural -*(m)eš*. The origin of the *-eš-* plural ending must, I think, be sought in the same element as that appearing in the adverbial *-êš* which I derive from the postposition *-šù*. This *-šù*, which has primarily the general directive sense ,unto', may also mean ,for, as', &c., and may further denote general continuity as in its adverbial use *duggêš* ,well' (*dugga* ,good'), *zidêš* ,faithfully', &c. The adverbial *-šù* is commonly shortened to *-š* owing to loss of the final *u*-vowel. The noun-plurals in *-meš* (= *me* ,to be' + *eš*) must, therefore, be regarded as being originally of quasi-adverbial force which gives to them the ,identifying' character discussed above. On the other hand, the preterite verbal plurals in *-eš* may, as already indicated, have been used merely in order to prevent ambiguity with

plural suffixes denoting multitude (cf. Prince, Amer. Anthropologist, XIV, p. 113). For prefixed plurals of this type, cf. many African languages, as Otyiherrero: *omu-ndu* ,person', pl. *ova-ndu*; *omu-ti* ,tree', pl. *omi-ti* (Seidel, Grammatik der Otyiherrero-Sprache, p. 64; Hartlebens Serie).

[1] Common in all the Germanic languages except Dutch-Flemish.

respect to tense. Finally, it should be observed that the disappearance of the *m*-element of the verb ‚to be' in -(*m*)*eš* is a natural phenomenon owing to the *w*-character of the Sumerian *m*, which I have pointed out elsewhere (AO. II, p. 68, and JAOS. XXXIX, p. 266). On the other hand, it is possible that the *eš*-plural ending of verbs did not require the *me*-element (= ‚to be') but was a pure plural ending in itself.

Some old Zoroastrian customs.

By

J. M. Unvala, Navsari.

The following pages contain a short description of some old Zoroastrian customs, which were observed by the Parsis in India for several centuries after their flight from Persia. All these customs were based on the precepts of the Avesta and Pahlavi scriptures, which were later on embodied in the *Rivāyats, Saddar Naṣr* (Sd. N.) and *Saddar Bundahiš* (Sd. Bd.),[1] written about the latter half of the ninth century of the Christian era. These customs, with the exception of two, are not described by Dr. Modi in his ‚The religious ceremonies and customs of the Parsees', Bombay 1922.

I.

The custom of pouring a few drops of the consecrated *Hōm*-juice (Av. *para-haoma*) into the mouth of a new-born infant as its first drink was formerly prevalent among the Parsis. The Parsis living in mofussil towns and villages—i.e. towns and villages in the rural districts—observed this custom upto recently. It was based on a precept of the Sd. N.[2] If the consecrated *Hōm*-juice was not to be had, a small twig of the *Hōm*-plant and a few leaves of the pomegranate tree was pounded in a mortar (*hāvanīm*) with some water with the recital of an *Ahunavar*, and the juice was dropped into the mouth of the infant. But, now-a-days, some water sweetened by molasses—a sort of treacle made from the juice of sugar-cane; it is easily dissolved in water—

[1] Saddar Naṣr and Saddar Bundehesh (the correct form is Sad-darband-i-hush) ... edited by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bombay 1909. For further information about these works cf. Gr. Ir. Ph. II, p. 123, § 113—114.

[2] Dhabhar, p. 21, 6—9.

is substituted for this juice, in the preparation of which no word of prayer is uttered.[1] As lying-in-hospitals have been opened in Bombay and even in mofussil towns in recent years, this custom is generally falling into disuse. Its origin lies in the belief that an inner purification is necessary for an infant over and above the outer one prescribed by the *Vandidād*,[2] for it has been nourished before its birth on the impurities, which are otherwise ejected from its mother's body with menstruation.[3] Again, menstruation is, according to the spirit of the *Vandidād*,[4] regarded as an impurity.

II.

It is enjoined by the Sd. Bd.[5] that every Zoroastrian must select a protecting patron from the *Yazats* and *Amšāsfands* and a spiritual counsellor from the *dastūrs*. Just as the father and the mother are the corporeal parents of a child, this spiritual counsellor is the spiritual father. Thus it is obligatory on one to obey all three unconditionally.[6] Again, it is said in the Sd. N.[7] that he should not perform a single good deed without submitting himself beforehand to the ecclesiastical authority of the *dastūr*; if he acts otherwise, this good deed will not benefit his soul, but will draw, on the contrary, punishment on it for the sin of disobedience, again, he will not be considered pious while living, and he will not take his course towards heaven after his death, but will fall headlong into hell. These injunctions of the *Rivāyats* are still followed by some Parsis, who select as their patron a *Yazat* or an *Amšāsfand* immediately after their investiture with the sacred shirt and girdle, and cause *Āfrīngān* and *Darūn* ceremonies[8] to be performed in honour of this patron on the day over which he presides.

---

[1] Cf. also Modi, p. 8.

[2] Vd. 16. 7.

[3] Dhabhar, p. 140, 11–17.

[4] Vd. 16.

[5] Dhabhar, p. 156, 9—13.

[6] Cod. Anq. XV, suppl. fol. 138 v., quoted by Fr. Spiegel in his Avesta, die heiligen Schriften der Parsen ... Vol. II. Wien 1859.

[7] Dhabhar, p. 8, 1—11.

[8] For their description cf. Modi, pp. 377 sq., and 354 sq.

III.

It is said in the Sd. N.,[1] that it is highly meritorious to cause a son of a priest to be initiated into priesthood. The ceremony for this initiation is called *No-zūdī* and is not the same as that for the initiation of a child into the fold of the Zoroastrian religion, although both these initiations are designated originally by the same name. The former is also called the *No-nābar* ceremony,[2] which when undergone by a son of a priest authorizes him to perform spiritual functions. The age of the person to be initiated must be at the most fifteen years, but if he is intelligent, he can be initiated earlier.[3]

Two qualified priests are required to initiate a person into priesthood.[4] But Anquetil du Perron informs us, on the authority of his teacher *Dastūr Dārāb*, that the services of a third priest are also necessary, who, standing at a distance from the place where the *Yazišn* ceremony is to be performed (*Yazišn-gāh*), guides the candidate during its performance with his valuable advice. The services of three priests are taken during this ceremony now-a-days only by the priests of the Surat, Bulsad, Udvada and *Mīnōčehr Hōmjī panthaks.*

IV.

There are five classes of married women mentioned in the *Rivāyat* of *Kāvus Kāmān.*[5] They are (1) the *Šāh-zan*, i.e. the maiden who marries for the first time; (2) the *Ayōk-zan*, i.e. the maiden who marries on the condition that her first son is to be considered not belonging to her husband, but to her father or brother, who has no male descendant. She receives, thereupon, inheritance from the parental property, as if she were a son. Anquetil says that when her son reaches his fifteenth year, she goes through the marriage-ceremony with her husband once again, and that, if she begets other children,

[1] Dhabhar, p. 5, 17—19.

[2] For its description cf. Modi, pp. 200 sq.

[3] Spiegel, p. XXIV, no. 2; Chr. Bartholomae, Die Zendhandschriften ... München 1915, pp. 117 sq.

[4] Cod. Anq. XII, suppl. p. 4 (quoted by Spiegel, p. XXIII, no. 2); cf. also Modi, pp. 201 sq.

[5] Cod. Anq. XII, suppl. p. 524 (quoted by Spiegel, p. XXVII, no. 1).

they are considered belonging to her husband; (3) the *Satar-zan*, i.e. the maiden married to a person of fifteen years, who is on the brink of death. She is given a certain sum of money on the condition that, if this person recovers from his illness, she is to be his lawful wife, but if he dies, she is to marry a second husband after eight months, and that her son by the second marriage is to be considered as adopted son (MidP. *stōr*, Guj. *pālak*) of her first husband; (4) the *Čakar-zan*, i.e. the widow who remarries; (5) the *Xūdaš-rāi-zan*, i.e. the maiden who marries a husband of her choice against her father's will. Such a marriage is designated the worst. It should be noted here that the custom of giving a maiden in *Ayōk-zanī* and *Satar-zanī* was once prevalent in Surat.

It is said above that the *Čakar-zan* is the widow who remarries. But she is, according to the *Mātīkān i hazār dātistān* (MhD. I, 3. 10 sq.), the woman who, when divorced by her husband, marries another. It is certain from this and other passages of the Pahlavi literature that the definition of the *Čakar-zan* given in the above *Rivāyat* and followed by the Parsis was, by no means, accepted by the jurists of the Sasanian period. The *Čakar*-wife (MidP. *žan i čakar*) is for the author of the Pahlavi *Bundahišn*, a work of the early post-Sasanian period, nobody else but a concubine or a subordinate wife with limited rights for herself and her children, whereas the *Pātiχšāh*-wife (*šāh-zan*) was the chief wife and mistress of the house (MidP. *Katakbānūk*). It is not from legal, but from religious motives that the change has most probably taken place in the definition of the word *Čakar-zan* in the *Rivāyat* period, when it was taught that ‚at any rate the *Čakar-zan* belongs to her first husband in the next world' (*West*, SBE. 5. 143). It is also for the same reason that the name of a widow is always remembered during religious ceremonies with that of her first husband.[1]

Child-marriages were prevalent among the Parsis upto recently, especially in mofussil towns. Now as the bride and the bridegroom

[1] Cf. Chr. Bartholomae: Über ein sasanidisches Rechtsbuch. Heidelberg 1910, pp. 5 seq., and Die Frau im sasanidischen Recht, pp. 11—12, no. 22.

are supposed to have been introduced into the fold of the Zoroastrian religion by the performance of the *Navjot* ceremony[1] before their marriage, it happened not seldom that, if they were not duly initiated into the fold because of their childhood, they were *provisorily* invested with the sacred shirt and girdle immediately before the marriage-ceremony. Thereupon these sacred garments were taken away from them, and they were not allowed to wear them till they attained the proper age for their final initiation into the fold by the performance of a second *Navjot* ceremony. As now-a-days child-marriages are prohibited by the government, this custom has entirely fallen into disuse. But its traces are still to be found in the recital of benedictions spoken by the priest at the end of the *Navjot* ceremony[2] on the heads of the bride and bridegroom separately before the performance of the marriage-ceremony, accompanied by the shower over their heads of the mixture of rice, pomegranate seeds, almonds, raisins, &c. Even if the benedictions are not recited, the priest receives his honorarium for them all the same. This custom is still prevalent among some laymen of Navsari.

V.

The rules prescribed by the *Vandidād*[3] for menstruating women were strictly observed in Navsari some fifty years ago. There was a separate place for such women in every Parsi house, where they stayed only during the night. They could see from this place neither fire nor the sun. They quitted their houses early at the dawn of day and betook themselves to a place set apart from habitation, specially prepared for them, from which they could not look at the sun. There they were provided with food, which they ate in vessels of base metal. They returned home just after sunset before lamps were lit, for they should not look even at lights. Such separate places were called *harakias*. The modern Parsis do not enforce these rules on women in mensès, although they still look upon them as impure and practically debar them from all intercourse in and outside their houses.

---

[1] Modi, pp. 178 seq.

[2] Modi, p. 196.

[3] Vd. 15.

VI.

Many Parsis abstain from meat-diet on every 2nd, 12th, 14th and 21st day of the month. These days are presided over by *Bahman Amšāsfand* and his three co-workers. *Bahman* has cattle under his special protection, therefore it is sought to insult him as little as possible on these days. Some abstain from meat-diet for the whole month of *Bahman*, the 11th month in the Parsi calendar. It was customary until very recently in the two well-known families of Navsari, those of Dastūr Meherjīrānā and Desāi Xūršēd, to cause the *Yazišn*, *Āfrīngān* and *Darūn* ceremonies to be performed in honour of *Bahman* on the 2nd day of the 11th month of the Parsis, from which day they abstained from meat-diet till the 2nd day of the 12th month. Then the above ceremonies were again performed and meat was partaken of as usual.

VII.

According to a precept of the Avesta, immediately after the death of a person, his corpse is to be removed to a place specially set apart for the purpose after performing the *sagdīd*, i.e. after allowing a dog to look at it. This place is called *kata* or *skəmba* in Avesta[1] and *zadmarg*[2] in Modern Persian. These *katas* should be in every house and in every street, divided into three rectangular parts, each one greater than the other, suited for child, woman and man.[3] The *Vandidād* enjoins further that the dead body should be immediately removed to the tower-of-silence (Av. *daχma-*), but in case of unfavourable weather it is to be kept in the *kata*.[4] If it is removed to the tower-of-silence on a rainy day, a sin worthy of death (*margarzān*) is committed, as water is brought thereby into contact with it.[5] These precepts of the Avesta are no longer observed by the Parsis.

[1] Vd. 5. 10; Vd. 8. 10.

[2] Spiegel, p. XXXIX. Modi calls it *margzād*, ‚mortuary' (?), pp. 58 and 171.

[3] Vd. 5. 10.

[4] Vd. 5. 13; 7. 9.

[5] Pahl. gloss to Vd. 8. 64 (Spiegel's edition); Cod. Anq. XII, 154—155 (quoted by Spiegel, p. XXXV).

Still some aged Parsis relate that they have heard from their fathers and grandfathers that it was formerly customary in Surat to carry the corpse of a person immediately after his death to a house specially provided for the purpose in every Parsi centre (Guj. *nasākhānā*) after the performance of the *sagdīd*. Then after the final prayers were recited here, the corpse was removed to the tower-of-silence. It is to be noted that the use of the *zadmarg* is still prevalent among the Zoroastrians of Persia.[1]

Spiegel, on the authority of Anquetil, says that the corpse has its legs bent when it is removed to the tower-of-silence.[2] It should be noted that the custom of bending the legs of the corpse is only prevalent among the *kadīmī* section of the Parsis and among the Persian Zoroastrians. A heated controversy arose on this question about fifty years ago. An attempt is here made at giving one of the many possible explanations of the origin of this custom. Under the oppression from their Muhammedan rulers many Zoroastrians of Persia became converts to Muhammedanism. Then it happened very often that, when a Zoroastrian died, his relations, both Zoroastrian and Muhammedan, equally claimed his body for its disposal according to their respective rites. The Zoroastrians were forced in consequence to keep secret the news of the death of their co-religionists from their Muhammedan relatives, and after bending the legs and arms of the corpse they placed it on one side of a camel, while on the other some article of merchandise, as salt, dates, &c. was placed. Thus equipped they proceeded as merchants to some far off desolate elevated place, where they exposed the body to be devoured by birds and beasts of prey. Two priests recited the final prayers[3] on the way to this place. Hence it is, it seems, that in Bombay these prayers are recited twice in some isolated instances, once as usual in the house where the corpse is laid, and then on the way to the tower-of-silence.

---

[1] Modi, p. 58.

[2] Spiegel, p. XXXVI.

[3] Modi, pp. 64—65.

It is enjoined in the *Vandidād* that the fire should be removed from the house where a corpse is laid,[1] and that food should not be cooked in it[2] for nine nights in winter and for one month in summer, because the place on which the corpse is laid remains infected with the dead matter during these periods. Following these injunctions formerly the Parsis of Navsari, Surat and other towns abstained for three days from cooking in the house where death had taken place, although fire was kept burning in it. They were provided with cooked food (Guj. *bhātī*) by their relatives. The *bhātī* became gradually very expensive, as it consisted of rich articles of food with bottles of liquor and toddy. Now-a-days the Parsis do not follow the above injunctions. They abstain only from meat-diet for three days after the death of a relative.

It was customary about fifty years ago to offer the fat of a he-goat, which was slaughtered by a priest, to the *Bahrām* Fire on the dawn of the fourth day after the death of a relative. This custom had evidently arisen from misinterpretation of the *Yasn* 62. 2, and is at present discontinued.

VIII.

The custom of inserting a big log of wood into the ashes of the *Bahrām* Fire was formerly prevalent in Navsari, Surat and Udvada. Its origin lies in the care taken to prevent the sacred fire from being accidentally extinguished.

It is said in the *Rivāyats* that the fire which has served the domestic need thrice becomes impure, therefore it is necessary to carry it to an *Ādarān* Fire and to mix it with this fire in order to purify it. Moreover the *Ādarān* Fire must be carried to the *Bahrām* Fire every four months and ten days, at the latest every year, according

[1] Vd. 5. 41, 42. But Modi says (p. 61) that fire should be kept burning near the place where a corpse is laid, and quotes Vd. 8. 79—80, which says that if sandal-wood, frankincense, &c. are placed on fire, it spreads sweet odour and destroys noxious germs. This quotation is quite out of place, because it does not speak of ordinary household fire, but of fire in which dead body is burnt, and of its purification.

[2] Pahl. gloss to Vd. 5. 44; Dhabhar, p. 54, 16—19.

to others every three years.[1] Now it should be noted that no outside fire can be added to the *Bahrām* Fire, for it is improper. Similarly no household fire can be mixed with the *Ādarān* Fire. Moreover no outside fire can be added to the fire used during the *Yazišn* and *Darūn* ceremonies. But it is customary in Persia to carry the household fire to the fire preserved in Zoroastrian centres (*Dādgāh* Fire), which is duly served by priests with dry fuel and highly respected in the absence of *Ādarān* and *Bahrām* Fires.

Until very recently it was customary in Navsari and Surat, very rarely in Bombay, to carry the household fire to a *Dar-i-Mihr*, where only the inner liturgical ceremonies can be performed, when a family was on the move. It was taken back home from the *Dar-i-Mihr* after it had served in a *Yazišn* performed in honour of the *Ardibahišt Amšāsfand*. Even in modern times the fire, which is kept burning for three days near the place where the corpse is placed before its removal to the tower-of-silence, and which is used in the *Āfrīngān* ceremony on the dawn of the fourth day after death, is taken to the *Dar-i-Mihr* by the laymen in Surat, because they are unwilling to mix it with the household fire for some superstitious reasons.

Formerly in Bombay the *Ādarān* Fires of the *Kadīmī* section of the Parsis were carried every year to their *Bahrām* Fires and cooled before them there. Then the *Ādarān* Fire was again prepared and consecrated. The trustees of the *Ādarān* of Mr. Framji Sorabji Gamadia situated in Mazagoan were the first to oppose and discontinue this decidedly false custom about half a century ago, and their example was followed by the trustees of all other *Kadīmī Ādarāns*.

[1] Cod. Anq. XII, p. 114 (quoted by Spiegel, p. LXXI).

Some new books sent to the editor.

By

Sten Konow, Oslo.

It is a curious fact that the interest taken in history is fast increasing in modern India, and it is quite natural that it has now found a centre in a new historical journal,[1] under the able editorship of Mr. Narendra Nath Law. The start is excellent, and we have every reason for welcoming the new quarterly, of which four parts have been issued. There is, however, one feature which I think most readers will agree with me in disliking: the various papers are published in short instalments distributed over several issues. Such an arrangement is perhaps suitable in the case of works of fiction, but hardly in a journal containing the results of research work.

The word ‚Historical' is not taken in a narrow sense, and literary history occupies a comparatively broad place in the new journal. In this connexion I should like to draw attention to the paper contributed by the excellent scholar Professor Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, in which the author tries to prove that the Māṇḍūkya Upaniṣad is not older, but later than and based on the Gauḍapāda Kārikās.

When once literary history is included, it is only what we should expect to be the case when the Bhāsa problem has been discussed. The chief contribution is by Professor K. R. Pisharoti, who is different from A. Krishna Pisharoty who has dealt with the same question in the Malayālam journal Rasikaratnam.[2] The two Malayālam scholars

[1] The Indian Historical Quarterly. Edited by Narendra Nath Law. The Calcutta Oriental Press 1925.

[2] Translated as ‚Bhāsa's Works. A Criticism'. Trivandrum 1925.

have previously expounded their views in the Bulletin of the School of Oriental Studies, and they have had the good fortune of finding the partial support of Professor Barnett, who agrees with them in thinking that the Trivandrum plays ascribed to Bhāsa by their editor are comparatively late Southern works.

The Pisharotis have laid us under obligation in giving information about the modern stage in Kerala. They hold that the plays ascribed to Bhāsa are comparatively late ,compilations made by Kerala poets to suit the new style of staging Sanskrit dramas by the Chakkiyars on the reformed stage'.

Also Dr. V. S. Sukthankar, who has already devoted a long series of papers to the study of the Bhāsa problem, has evidently been struck by the arguments of the Pisharotis. He has just taken over the editorship of the journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, in a way which promises to restore this ancient publication to the rank of a leading oriental paper. In the first issue of the new series he deals with the question in two papers, one on the Prakrit of the dramas, the other containing the suggestion that the Svapnavāsavadattā is a Malayālam recension of Bhāsa's drama of that name, with distinct traces of the activity of these adapters.

The editor of the plays, the Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstrī has replied to the criticism of other scholars in a separate pamphlet,[1] in which he repeats his old arguments and adduces some new materials from rhetorical authors.

The genuineness of the Bhāsa plays is also maintained by Lakshman Sarup in the well argued introduction to his edition and translation of the Vāsavadattā,[2] for which he has utilized a hitherto

[1] Bhāsa's Plays. A Critical Study. Trivandrum 1925.

[2] The Vision of Vāsavadattā (Svapnavāsavadattam). With stanzas attributed to Bhāsa in various anthologies and extracts bearing on the legend of Udayana from the Ślokasaṃgraha of Buddhasvāmin, the Bṛhatkathāmañjarī of Kṣemendra, the Kathāsaritsāgara of Somadeva. Edited with an Introduction, English Translation, Exegetical, Critical, Grammatical, Mythological, and Historical Notes. Lahore.

unknown palm-leaf manuscript in Malayālam characters. The name of the play is here given as Svapnavāsavadattam, while the Śāstrī's manuscripts give Svapnanāṭakam and Svapnavāsavadattā.

In spite of these and other contributions the question about the authorship and the date of the Trivandrum plays has not yet been finally settled.

If we admit that they are all written by one and the same poet, we are justified in inferring that they are older than the Mṛcchakaṭikā and younger than, or contemporary with the Bhāratīya Nāṭyaśāstra.

That the Cārudatta has been utilized by Śūdraka has been proved by Dr. Morgenstierne in his well-known study and again by S. K. Belvalkar,[1] who does not seem to know Dr. Morgenstierne's work. The reasons urged by other scholars against this view are not calculated to refute it.

The chronological relationship to the Nāṭyaśāstra is elucidated by the reference to the latter in the second act of the Avimāraka,[2] which I still think is most easily intelligible, if we assume that Bharata's work was comparatively modern.

That we have not to do with late works follows, I think, from the curious forms of the acc. plur. of masculine *a*-bases in *āṇi*. The other peculiarities in Bhāsa's Prakrit, which have been discussed in connexion with the question about his date, have been shown to be common in Southern manuscripts and cannot be used as an indication of date. But the exclusive use of the *āṇi* forms is significant.

Some importance must also be attached to the curious way of naming some of these plays, from a minor incident. Cf. Svapnavāsavadattā, Pratijñāyaugandharāyaṇa. Similar titles are only met with in old plays: Abhijñānaśakuntalā, Vikramorvaśīya, Mudrārākṣasa. In the case of later plays I have only noted the Svapnadaśānana, about which we cannot judge, because we only know it from a quotation.

---

[1] Proceedings and Transactions of the first oriental conference, Poona. Vol. II, Poona 1922, pp. 189 ff.

[2] Cf. my remarks: Aufsätze, Ernst Kuhn gewidmet. München 1916, p. 111.

With regard to the authorship we cannot make any definite statement. We now know for certain that Bhāsa was credited with the authorship of a play called Svapnavāsavadattā,[1] and the only play of this name which we know is the *nāṭaka* published by Mr. Gaṇapati Śāstrī. In the face of these facts I think that too much importance cannot be attached to the greater or lesser accuracy with which later rhetoricians quote the Svapnavāsavadattā.

The keen interest taken in historical research in India at the present day may to some extent be explained as the result of the influx of Western notions, which the connexion with Europe has brought about in the course of the last century. There cannot, however, be much doubt that it is also due to the rapid growth of nationalism in modern times. We should therefore expect that it would be more especially directed towards the political history of the country, and such is also actually the case.

In this connexion I would mention the joint work of the brothers Śyām Bihāri and Śukdev Bihāri, a history of India in Hindī, Bhāratvarṣ kā itihās, of which two volumes have been published in Allahabad, Samvat 1980 and 1977, while a third one is to follow.

The most ancient period, the time before the Buddha, occupies one volume, and the second deals with Hindu India down to the Muhammedan conquest, while the Muhammedan and British periods will form the subject of the concluding volume.

It is evident that the interest taken in the most ancient history is especially keen. This fact is not without its significance. The growing national idea in modern India derives strength from the

---

[1] Cf. Sylvain Lévi, JA, Oct.-Déc. 1923, p. 197. The well-known stanza by Rājaśekhara about fire not consuming the Svapnavāsavadattā, when the *Bhāsa-nāṭakacakra* was thrown for the purpose of testing, has been explained in a different way, about the Svapnavāsavadattā being tested against the discus in the shape of Bhāsa's plays, and though this explanation is rather unlikely, it cannot be entirely left out of consideration. The curious nonsense discussed in this connexion by Messrs. A. Krishna Pisharoty (l. c., pp. 13 f.) and Sarup (l. c., pp. 21 ff.) can safely be left aside, being evidently a late concoction.

conviction that modern Indian civilization is a direct inheritance from the Aryan ancestors, who have had a long history in the country and who had developed a high degree of culture at a time when the European nations which have now extended their rule over a great deal of Asia were still living in a state of savagery.

To reconstruct the history of India in the most ancient period is not an easy task. The authors have made extensive use of the genealogies contained in the Purāṇas for the purpose of establishing the chronology of the Vedic age, and on the other hand they have often based their account on ancient tales and myths, which have been treated as genuine history. The method is well known from Europe. In my own country there was a time when the Æsir of Norse mythology were treated as historical persons hailing from Asia.

In this way ancient tales and traditions may be interpreted as reflecting ideas and conditions, which most of us are inclined to consider as modern. It is a well-known fact that the Āryas, the followers of Dayānand Sarasvatī, have thought it possible to find, in the most ancient Indian scriptures, an anticipation of even the newest inventions of modern times. Nothing really comes into existence. We can only speak of a manifestation in phenomenality of what was always there. The eternal Veda is God's vision, which takes in the future as well as the past and the present. The Āryas, to whom this Veda was revealed in the dawn of history, have only to realize the importance of their inheritance, which can never be surpassed.

Such a way of looking on things must naturally contribute to creating a feeling of the nation's greatness, and though the Ārya Samāj has been described as a religious movement, it has played a not inconsiderable rôle in the growth of Indian nationalism.

Its literary activity has mainly been directed towards the elucidation of the ancient scriptures, and here the Āryas have adopted methods which are in accordance with Western ideas in the critical valuation of manuscripts. A great number of valuable and rare materials has been collected in the library of the Dayānand

Anglo-Vedic College in Lahore, and the energetic leader of its research department, Pandit Bhagavaddatta, has started a series, the Dayānanda Mahāvidyālaya Saṃskṛtagranthamālā, of which eight numbers have been issued.

No. 1. The Atharvavediya Pancha-Patalika, throwing light on the arrangement, division and text of the Atharva Veda Samhita, with a translation and an Index of the pratikas. Edited by Bhagavaddatta. 1920.

The Pañcapaṭalikā was made use of by Śaṅkar Pāṇḍuraṅg Paṇḍit in his edition of the Atharvaveda, and Whitney characterized it as the old Anukramaṇī of the Atharvaveda. It is mentioned in the Caraṇavyūha as one of the Lakṣaṇagranthas of the Atharvaveda, but we are not in a position to say anything definite about its date. The materials made use of by Mr. Bhagavaddatta are partly rather corrupt, and in spite of every care and trouble it has not always been possible to arrive at certainty about the reading and interpretation.

No. 2. Lectures on the Rigveda containing a discussion on the questions of 1. The Rigveda's being a recension, and 2. About the attribution of its authorship. P. I. By Bhagavaddatta. 1920.

Here the author gives a good exposition of the views of the Āryas about the nature and the origin of the Ṛgveda.

No. 3. The Jaiminiya or Talavakara Upanishad Brahmana. Devanagari Text with Indexes. Prepared from the edition, in Roman script of Shri Hanns Oertel by Pandit Rama Deva. With an introduction on the history of Samaveda literature by Bhagavaddatta. 1921.

The introduction gives the Ārya view of the origin of the Sāmaveda and a short review of its śākhās and literature. The text itself is entirely based on Oertel's edition, and in the rare cases where it differs, as e. g. in i. 1. 3 where *evargvedasya* is printed instead of *eva ṛgvedasya*, we have no right to accept its readings.

No. 4. The Dantyosthavidih or the fourth Laksana treatise of the Atharva Veda edited with an introduction, translation and an index by Pandita Ramagopala Sastri. 1921.

This work, which is mentioned in and consequently older than the Caraṇavyūha, purports to solve the doubt about the proper pronunciation of *b*, as an *auṣṭhya*, i. e. as *b*, or as a *dantya*, i. e. as *v*. The whole treatise mainly consists of an enumeration of words in which a *b* should be spoken. The three manuscripts on which the text is based are all corrupt, but in most cases the editor has succeeded in restoring the text. The quotations from the Atharvaveda have been traced throughout.

No. 5. Manduki Siksa or the phonetical treatise of the Atharva Veda. Edited from original MSS. with an introduction, appendices and an index by Bhagavaddatta. 1921.

The Māṇḍūkī Śikṣā has already been published in Yugalakiśora Vyāsa's Śikṣāsaṃgraha, Benares 1893, where one single manuscript was made use of and apparently freely corrected by the editor. Mr. Bhagavaddatta has based his critical edition on three manuscripts and added a valuable introduction about his materials and about the Śikṣā literature.

No. 6. Brihat Sarvanukramanika of the Atharva Veda. Edited from original MSS. with an introduction and an index by Pandit Ramagopala Sastri. 1922.

This Anukramaṇī was made use of by Whitney, who had consulted the British Museum and the Berlin manuscripts. For the new edition eight other manuscripts have been utilized. The introduction does not only deal with the Anukramaṇī and the literature of the Atharvaveda, but also with the question about the age of the Veda, about the story of the Flood, &c.

No. 7. The Ramayana of Valmiki (North-Western Recension). Critically edited from original MSS. by Pandit Ram Labhaya. Ayodhya Kanda. Fasc. 1—4. 1923—1924.

This edition is very welcome, because the North-Western recension of the Rāmāyaṇa has been characterized as the oldest one. The Pandit has done his work with great care, and when the whole text becomes available, scholars will feel very thankful to

the able editor and to the Dayānand College under whose auspices he is working.

No. 8. Vedic Kosa. Vol. I. Comprising a concordance of all the etymologies, meanings of Vedic words, attributes of different devatās, scientific and moral passages, and other useful material contained in the 15 printed Brāhmanas of the Veda. By Pandit Hans Raj. Fasc. 1. 1923.

This will prove to be a useful work, not only to Indian pandits, but also to Western scholars, whose views it is, inter alia, intended to refute.

It is to be hoped that the series will be continued in the same excellent way in which it has been started. It is gratifying to learn that also European scholars are going to co-operate. One of the next issues will be the Kāṭhakagṛhyasūtra edited by Professor Caland. That he is eminently qualified for representing European scholarship in this collaboration, he has recently again proved in the second installation of his excellent translation of the Āpastamba Śrautasūtra,[1] the first part of which appeared in the Quellen der Religionsgeschichte. We here find the qualities which we are accustomed to expect in Professor Caland's works: painstaking accuracy, deep insight and profound learning, and we are thankful to the Royal Dutch Academy for coming to the rescue, when it proved impossible for the German firm to continue the publication.

The literary work only forms a part of the great activity displayed by the Ārya Samāj. In the Lahore College also science and medicine are taught, and though ancient handbooks are still sometimes used, the spirit is quite modern.

On the whole, the ideal of Indian nationalism is not to restore an old-fashioned society but to create a modern India, built up on the results achieved by the ancestors but also on the experience of

---

[1] Das Śrautasūtra des Āpastamba, 8.—15. Buch. Aus dem Sanskrit übersetzt. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. D. XXIV. No. 2. 1924.

the West. And the constitution of this new India is to be democratic, with representative government on modern lines.

Some critics might be inclined to see here the influence of Europe on the Indian mind, but many Indians deny that such is the case, and they draw our attention to such features in the ancient Indian state, which have a more or less democratic stamp. We can here state the same tendency which I have already mentioned above.

Much has been written about ancient Indian republics and democracies, and a full account has recently been given by the well-known scholar K. P. Jayaswal,[1] who has so often been able to rouse us from our sleep in the shade of inherited theories. His new book is a highly interesting attempt at proving that ancient India did not only know republican constitutions, but also possessed an almost modern system with a diet and democratic government. It is an ingenious idea of the author to see in the constitution of the Buddhist Saṃgha and of the Gaṇas of the Jainas, &c., adaptations of older political institutions, and we have every reason for being thankful to him for drawing our attention to this line of research. Scholars have sometimes been inclined to overlook the importance of the materials contained in old myths and ecclesiastic systems for the reconstruction of ancient history and old political and social institutions.

On the whole Mr. Jayaswal's work contains many original and interesting remarks, and it is a pleasure to read it, because it always bears the stamp of his personality and nowhere descends to a mere repeating of well-established facts or of traditional opinions.

There are numerous instances where it is difficult to follow him, and a full review would necessarily have to draw attention to several doubtful details. More especially, most scholars would probably enter a protest against the modern interpretation the author puts on Indian texts. Just for this reason, however, his work receives

---

[1] Hindu Polity. A Constitutional History of India in Hindu times. [Two volumes in one.] Calcutta 1924.

additional significance in the connexion into which I have put it in the present paper.

Also the economic history of India has become a subject which modern Indian scholars like to discuss, and it has been dealt with in more than one recent publication. Thus Mr. Santosh Kumar Das has recently published a book entitled The Economic History of Ancient India (Calcutta 1925), which contains some good suggestions. It seems, however, to be doubtful whether the time has come to deal with such a vast subject in such a comprehensive way. At least it would be necessary to critizise the sources, both Indian and European ones, more systematically. Terrien de Lacouperie's study on the Western origin of Chinese civilization cannot be said to be a reliable guide at the present day, and in spite of the interesting studies of Dr. Fick and Mrs. Rhys Davids we are hardly justified in utilizing the Jātaka Aṭṭhakathā, which is a comparatively late work, for drawing up a sketch of the economic and social conditions in the 6th century B. C., without checking its statements.

It would be a good thing if some modern Indian scholar would take up the study of such details which must be settled before we can write an historical account of Indian economic life. I may mention a careful analysis of the information which can be derived from Indian inscriptions, chronologically arranged and further explained through reference to literary sources.

There is another feature in the historical studies in modern India which seems to me to be of some interest. Research societies have been founded in several provinces, which turn their chief attention to the investigation of provincial and local history. We have the Bihar and Orissa Research Society, in which Mr. Jayaswal is playing a leading rôle, and other societies in Panjab, Bombay, &c.

A result of this interest in provincial history is Professor J. N. Samaddar's book The Glories of Magadha (Patna 1924). The sources have been studied with care and the subject has been treated con amore and in a way which immediately rouses the interest of the reader, even when he is unable to agree with the author.

Mr. Samaddar is dealing with the history of Magadha during a long period. Other scholars have given us detailed monographies of local history during a more limited period. I may mention Mr. M. Sathyanatha Aiyar's careful History of the Nayaks of Madura (Oxford 1924), and the extensive collections to the History of Kerala by the late K. P. Padmanabha Menon, of which the first volume has been published by Mr. T. K. Krishna Menon (Ernakulam 1924). Both contain much useful information, and there are many other books of a similar kind, which have seen the light in recent times.

Great interest is also taken in the rôle played by the different Indian races in the building up of India and Indian civilization, and this interest is sure to be further stimulated by the new discoveries in Sind and at Harappa. The most recent contribution is Mr. T. R. Sesha Iyengar's Dravidian India (Vol. I, Madras 1925), where an attempt has been made to sketch the Dravidian civilization and its importance for the whole. It is not to be wondered at that this importance has sometimes been exaggerated. Thus few scholars will be prepared to accept the author's theory that even Varuṇa is a Dravidian god. It is on the whole an extremely difficult problem which he is discussing, and we must not forget that even the history of Dravidian literature is at the present day far from being settled.

The books which I have mentioned above are not, however, only of interest on account of their contents, but also because they bear witness to an interesting development in modern India. The Indian scholars of to-day do not rest content at studying and interpreting the sacred literature of their ancestors. They turn to historical sources and examine them critically. And they show that Indian nationalism is rising to the conception that a nation is not only an ideal unity, but also comprises many different elements, which all have their place within it. Only in this way the national idea can become something more than the feeling of being the common inheritors of an ancient and glorious civilization: a living force which will give the nation strength in future.

Thomas Francis Carter: The Invention of Printing in China and its Spread westward. New York, Columbia University press, 1925. XVIII and 282 pp.

By

J. J. L. Duyvendak, Leiden.

It is a pleasure to announce this very excellent book, which has been written with the co-operation of a great number of leading scholars. Professor Pelliot to whom it is dedicated, went over the first draft of the manuscript and the author acknowledges many corrections due to this revision. The book as it now stands is an absolutely authoritative account of what we know of the invention and the spread of the art of printing. Such a book, incorporating the results of the archaeological finds made by Sir Aurel Stein, Professor van LeCoq, Pelliot, to mention only these, was necessary, as the problem had entered on an entirely new phase. Mr. Carter has done his work well. His narrative is clear, his criticism sound, his judgment balanced, and much patient research and scholarship was needed to bring this work up to the standard of perfection which I believe it has reached. Its value is enhanced by a very good chart, which shows at a glance the results at which the author arrives. As everything in the nature of source-material and all discussions of matters which are only interesting to specialists have been banished to extensive notes at the end of the volume, the general reader also will find the book very attractive reading. The photographic illustrations are interesting and well-chosen.

Rocznik Orjentalistyczny wydaje Polski Towarzystwo Orjentalistyczne. Tom II (1919—1924). Lwów 1925.

It is gratifying to see that the journal of the Polish Oriental Society is at last being continued, after the long interval caused by the war. The new volume contains a series of contributions by leading Polish scholars.

Societas Orientalis Fennica. Studia Orientalia I. Helsingforsiae 1925.

This first volume of a new Oriental journal contains numerous contributions and is dedicated to the well-known Finnish scholar Knut Tallquist.

The Young East. Vol. I, No. 1—8. Tokyo 1925–26.

A highly interesting publication containing information about the modern development of the Far East, and especially about the growth and organization of Buddhism and Buddhist propaganda.

Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico. Vol. I, Fasc. 1. Roma 1920.

A new journal of Biblical and theological research.

J. G. Frazer, Le Folklore dans l'ancien Testament. Édition abrégée avec notes. Trad. par E. Audra. Paris. Paul Geuthner. 1925. Frcs. 40.–.

A careful French translation of the famous work.

Theo Bauer, Die Ostkananäer. Leipzig. Asia Major. 1926.

A careful study of the problems connected with the Amorites and a reconstruction of their language.

Islamica. Editor A. Fischer. Vol. I, Fasc. 1—2. Lipsia. Asia Major. 1924—25.

This important new periodical is devoted to the study of the languages, arts and civilizations of the Islamic peoples and has already brought several valuable contributions, written partly in German and partly in English.

J. P. Andre, L'Islam noir. Paris. Paul Geuthner. 1924. Francs 7.50.

Contains information, based on personal enquiries, about the Muhammedan sects and the future of Islam in Africa.

A. R. de Lens, Pratiques des Harems Marocains. Paris. Paul Geuthner. 1925. Francs 15.—.

Mrs. Lens has had a unique opportunity of studying the life in the Zenanas of Marocco, and she has made good use of it.

André Godard, Ghazni; S. Fleury, Le décor épigraphique des documents de Ghazna. Paris. Paul Geuthner. 1925. Francs 50.—.

With good illustrations of monuments and inscriptions.

'Aly ben 'Abderraḥman ben Hoḏeïl el Andalusy, La parure des cavaliers et l'insigne de preux. Traduction française par Louis Mercier. Paris. Paul Geuthner. 1924. Francs 80.—.

A translation of the text published by M. Mercier in 1922.

Gustav Haloun, Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder Indogermanen überhaupt? T. 1. Leipzig. Asia Major. 1926.

The first part of what promises to become a very important contribution.

A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta. Paris. Paul Geuthner. Francs 7.50.

Noticed above, p. 115.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.



INDEX.